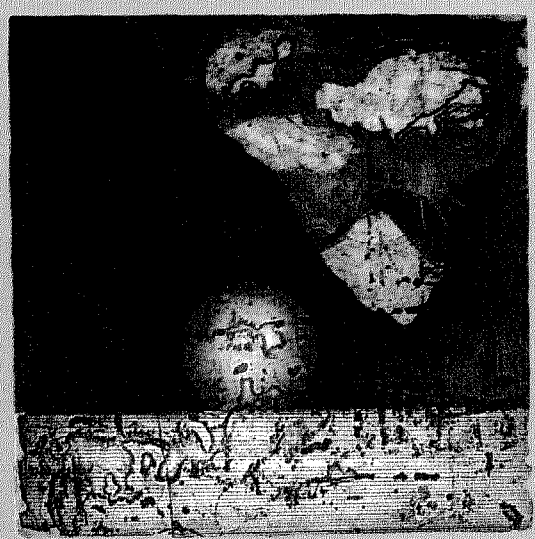
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

اشكالات العقل العربي



Bibliotheca Alexandrina
0205127

دار الساقي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اشكاليات العقل العربي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

صدر للمؤلف عن دار الساقي

- نظرية العقل
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام

لوحة الغلاف للفنان: ب. دوس سانتوس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

اشكاليات العقل العربي

دار الساقي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

© دار الساقي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٨

ISBN 1 85516 559 7

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتويات

تقديم ٧
١ ـ إشكاليّة الإطار المرجعي للعقل العربي (عصر التدوين) ٩
٢ ـ إشكاليّة اللغة والعقل ٧١
٣ ـ إشكاليّة البنية اللاشعوريّة للعقل العربي ٢٧٧

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم

إن أي مشروع لنقد النقد ينطوي لا محالة، في شق منه على الأقل، على ضرب من الاسترقاق الذليل.

فليس لنقد النقد أن يصيب حظاً من المصداقية ومن النجاح في إصابة هدفه ما لم يقيِّد الناقد نفسه بمنقوده ويحذوه بما يكاد يشبه حذو النعل بالنعل.

وعندما يكون المنهج التفكيري للمنقود قائماً، كما في حالة محمد عابد الجابري، على صياغة إشكاليات مغلقة أشبه ما تكون بحبائس، فإن درجة تبعية الناقد لمنقوده تتعاظم، لأن من طبيعة الإشكالية المغلقة ألا تقبل الخضوع للتفكيك النقدي إلا من داخلها وبعد الانئسار بين فكي كماشتها.

بيد أن نقد النقد، كمشروع، ينطوي أيضاً على وعد بالتحرر. وليس من يفرح بالحرية كمن ذاق العبودية.

وإني، إذ أقول للقارىء ذلي وفرحي معاً، فإني أدعوه إلى أن يتحملني كما تحمل الناقدُ الذي فيَّ منقودَه.

فاضطراري المنهجي إلى التزام مبدأ «حذو النعل بالنعل» قد اضطرني أحياناً إلى التحويم حيث كان يمكن لغيري أن يحلق، بل إلى الالتصاق بحضيض النص حيث كان يمكن لغيري أن يتعالى على الإسفاف.

وإذا ضاق ذرع القارىء بدوره بذل التفاصيل ـ فضلاً عن عتمة الأنفاق ـ في رحلة الحفريات النقدية الطويلة هذه، فإني لا أملك إلا أن أدعوه إلى مزيد من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصبر بأمل أن تتكرر معه تجربتي في فرح تحرر الختام. إذ إن قارئي هو في نهاية المطاف قارىء الجابري. ولولا أنه عانى هو الآخر من وطأة الشعور بالانحباس داخل إشكالياته المحكمة الإغلاق لما كان في أرجح الظن تابع «المشوار» معي في هذا الجزء الثاني ـ وهو ليس الأخير ـ من «نقد نقد العقل العربي». وكل أملي ألا أكون أعددت للقارىء مفاجأة من قبيل «خيبة نهاية النفق».

ج. ط

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(١)
إشكالية الإطار المرجعي
للعقل العربي (عصر التدوين)

عصر التدوين، في نظرية ناقد العقل العربي، هو **الإطار المرجعي** لهذا العقل.

في تعريف «الإطار المرجعي» يقول: «عندما يكون رجل الفضاء سابحاً في الأجواء العليا فإن سفينته تشكل بالنسبة إليه ما ندعوه بالإطار المرجعي ـ أو المنظومة المرجعية ـ التي (كذا!) يراقب الأشياء من خلاله وبواسطته. فالكواكب والنجوم والسفن الفضائية الأخرى تكون بالنسبة إليه قريبة أو بعيدة، «تحته» أو «فوقه»، أسرع أو أبطأ بالنسبة إلى موقع سفينته وسرعتها. وبعبارة أعم، فأشياء العالم كله إنما تتحدد بالنسبة إليه بخطوط وهمية تربطها إلى سفينته... وعصر التدوين بالنسبة إلى الثقافة العربية هو... الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا... بل إن عصر التدوين هذا هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله. فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. **وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة**»[١].

---

(١) **تكوين العقل العربي**، ص ٦١ ـ ٦٢. والتسويد من الأصل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن هذه المماثلة بين الإطار المرجعي بالمعنى الثقافي للكلمة وبين سفينة الفضاء تثير للحال اعتراضين.

فعلاقة رجال الفضاء بسفينتهم هي، أولاً، علاقة **وعي موضوعي** تنظمه الحاسوبات الالكترونية، بينما الإطار المرجعي الثقافي هو في الغالب إطار **لاشعوري** يعي الوعي ولا يعيه الوعي.

ثم إن الإطار المرجعي الذي تقدمه لرجال الفضاء سفينتهم هو **إطار نسبي**. فرغم المركزية المؤقتة التي تعطى للسفينة ولموقعها في الأجواء العليا، فإن رجال الفضاء يدركون أن سفينتهم ليست مركز الكون، بل نقطة سابحة في لاتناهيه. وهم يدركون فضلاً عن ذلك أن الموقع المتحرك لسفينتهم لا يحدد إحداثيات الكون المحيط، بل بها يتحدد، وعلى الأخص منها إحداثيات حركة الأرض التي تدور حول نفسها وحول الشمس في آن معاً. وليس ذلك شأن الإطار المرجعي الذي تقدمه ثقافة بعينها لأهلها. فهم يعتقدون ـ وهذا على الأقل قبل اكتشاف مبدأ نسبية الحضارات في الأزمنة الحديثة المتأخرة ـ أنهم في مركز العالم. وبدلاً من أن يقيسوا موقعهم بأبعاد الأشياء، فإنهم يقيسون كل الأشياء من موقعهم وإليه. فإطارهم المرجعي ثابت ونهائي، وشامل للماقبل والمابعد، مكاناً وزماناً.

ورغم إمكانية الاعتراض هذه، فإن المماثلة مع سفينة الفضاء كإطار مرجعي كان يمكن أن تكون مقبولة فيما لو أن السفينة كانت عائدة فعلاً إلى رجال الفضاء المعنيين. والحال أن السفينة التي يُرْكِبها الجابري أهل «عصر التدوين» ليست من صنع أيديهم، ولا من صنع أيدي عمال معاصرين لهم، بل هي من صنع خيال من جاء بعدهم بمئات السنين، مثلها مثل سفينة نوح التي توهم اللاحقون أنهم وجدوا حطامها فوق إحدى قمم جبال القفقاس. فـ «عصر التدوين» الذي يفترض الجابري أنه «لا يخضع لمفهوم القبلية والبعدية كما ينسحبان على الزمن الاجتماعي الطبيعي»، والذي يريد أن يقرأ من خلال كوّته واقع العقل العربي في امتداده السابق واللاحق، هو في واقعه عصر «**مصنوع**»، عصرٌ مُزاحٌ بالإسقاط من المابعد إلى الماقبل، عصر جرت «فبركته» في وعي الأخلاف ليُجعل إطاراً مرجعياً مفترضاً لوعي الأسلاف. وبكلمة واحدة، إنه ليس عصر التدوين كما بنى نفسه حسب فرضية الجابري على امتداد المائة سنة ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة، بل هو «عصر التدوين» كما جرى بناؤه في ماضٍ لاحق ـ كان في لحظته حاضراً ـ ما اكتفى بأن ينظر إليه من كوة منظومته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المرجعية الخاصة، بل أعاره قسراً هذه الكوة ليغدو منظوراً من خلالها. وما دمنا لسنا أمام **عصر**، بل أمام **ملابسة عصر**، فلنرَ إذن كيف يقبل التفكيك، مثله مثل الدمية الروسية، إلى **عصر داخل عصر** في لعبة مرايا متعددة الأطراف.

يقول الجابري في نص يقبسه من «**تاريخ الخلفاء**» للسيوطي:

«قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريج بمكة، ومالك **الموطأ** بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق الغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر **تدوين العلم وتبويبه**، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة».

على هذا النص يعلق الجابري بقوله: «نحن أمام نص بالغ الأهمية بالنسبة لموضوعنا»، ثم يخضعه لقراءة مزدوجة: من وجهة نظر **المجهور به** ومن وجهة نظر **المسكوت عنه**.

فمن وجهة النظر الأولى يلاحظ أن النص ينطق بـ «المعطيات التالية:

ـ لقد حدد النص سنة ١٤٣هـ كتاريخ **لبداية التدوين في الإسلام**. وهذا تاريخ يمكن قبوله، بزيادة بضع سنين أو نقصها، إذا فهمنا من التدوين تلك العملية الواسعة التي تمت بإشراف الدولة، ابتداء من عهد المنصور العباسي الذي ولي الخلافة ما بين سنة ١٣٦هـ وسنة ١٥٨هـ، والتي طبعت الحياة الفكرية والاجتماعية العربية الإسلامية بطابعها لفترة من الزمن امتدت نحو قرن أو يزيد، فأصبحت علماً عليها وصار ذلك العصر يسمى: **عصر التدوين**...

ـ وحدد النص كذلك **الأماكن، أو الأمصار، التي انطلقت فيها عملية التدوين تلك**، وهي مكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن (ويفتح الجابري هنا قوسين ليضيف في الهامش قوله: «يمكن أن نضيف مصر وخراسان. أما بغداد فلم تكن آنئذ موجودة، إذ المعروف أن المنصور العباسي لم يشرع في بنائها إلا في سنة ١٤٥»)، وهي الأمصار التي كانت مراكز تجمُّع استقطبت الرجال الحاملين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في وثائقهم و «صدورهم» الموروث الإسلامي الذي كان قد بدأ يتضخم ويتشعب...

ـ ولم يغفل النص الإشارة إلى **الطريقة التي كان يمارس بها «العلم» والمعرفة من قبل**، فأوضح أن الناس كانوا قبل هذا العصر «يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»، أي من «تقييدات» غير مبنية على أي مقياس من المقاييس التي تراعى في تأليف الكتب عادة كوحدة الموضوع وتبويب المسائل، إلخ».

وبما أن ما يسكت عنه النص قد لا يقل أهمية عما نطق به، كما تفيدنا في ذلك «المنهجية الحديثة في قراءة النصوص»، فإن الجابري يرصد **غياب المعطيات التالية**:

«ـ **لقد سكت النص عن تدوين العلم وتبويبه لدى الشيعة**. وإذا عرفنا أن جعفر الصادق الإمام الشيعي الأكبر قد توفي سنة ١٤٨هـ وأنه تم في عهده تدوين الحديث والفقه والتفسير من وجهة نظر الشيعة، وبعبارة أخرى تم في عهده وبإشرافه تنظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسية صياغة نظرية، إذا عرفنا هذا أدركنا خطورة هذا السكوت على الأجيال اللاحقة. إن جانباً أساسياً من تاريخ الفكر العربي الإسلامي سيغيب عن الأفق السني... وإذا عرفنا أن «التأريخ» لـ «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة قد فعل هو الآخر نفس الشيء فسكت عن «العلم» السني، أدركنا أن عملية التأطير ـ بمعنى التطويق ـ كانت متبادلة: **لقد كان السكوت عن «العلم» الشيعي جزءاً من «الشروط الموضوعية» التي حددت وأطرت شروط صحة «العلم» السني، والعكس صحيح كذلك**...

«وإذن فسكوت الذهبي صاحب النص الذي نحن بصدده عن «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة ليس سكوتاً صادراً عن سهو أو عن دافع شخصي، بل هو في الحقيقة **سكوت من جانب السلطة المرجعية**، المعرفية والأيديولوجية التي ينتمي إليها صاحب النص، السلطة التي تحدد الحقل المعرفي الأيديولوجي لأهل السنة كافة. ونفس الشيء يصدق أيضاً على سكوت الشيعة عن تدوين العلم وتبويبه لدى أهل السنة».

ولئن أشار الجابري إلى جوانب أخرى مسكوت عنها في النص مثل التدوين في السياسة وعلم الكلام و «علوم الأوائل» وتعريب الدواوين، فإن الأهمية التي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يعطيها للسكوت السني عن العلم الشيعي، وللسكوت الشيعي عن العلم السني، وبالتالي «للتنافس السني ـ الشيعي حول الأسبقية في التدوين»، تحدو به إلى المزايدة التالية: «إذا كان كثير من المستشرقين يتحدثون عن «إسلام سني» و «إسلام شيعي»، فلعل التمييز في الثقافة الإسلامية بين «عقل سني» و «عقل شيعي» يكون أقرب إلى الصواب، باعتبار أن الأمر يتعلق لا بعقيدتين، بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرآن نفس العقيدة»[٢].

ويخلص الجابري من هذا كله إلى الاستنتاج: «مهما يكن من أمر هذا التنافس السني ـ الشيعي، فإن التدوين، بالمعنى الذي حددناه به، أي باعتباره عملية بناء وإعادة بناء شاملة للثقافة العربية الإسلامية، إنما تم فيما اصطلح عليه بـ «عصر التدوين»، أي في الفترة التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث... وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما»[٣].

إننا بدورنا سنخضع هذا النص المطول عن نص السيوطي/الذهبي عن «عصر التدوين» لقراءة مزدوجة. ولكن بعكس صنيع الجابري، فإننا سنبدأ بالمسكوت عنه في نصه قبل المنطوق به. وهذا مع الإشارة ـ بادىء ذي بدء ـ إلى أننا إذا كنا نضع «عصر التدوين» بين قوسين فما ذلك إلا على سبيل التلميح إلى أننا لا نعترف بشرعية هذا التعبير: فهو يسمي سلفاً العصر بما يريد أن يوحي به في نوع من المصادرة على المطلوب. وبمعنى آخر، إنه تعبير غير بريء ولا محايد إبستمولوجياً. فهو يوحي، باعتراف الجابري نفسه في معرض تعليقه على عبارة «تدوين العلم وتبويبه» في نص السيوطي/الذهبي، «أن العلم جاهز وأن مهمة المدون، أي العالم، تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه»[٤]. وبدون أن

---

(٢) ت. ع. ع، ص ٦٨. وعلى سبيل المفارقة فحسب سنلاحظ أن الجابري الذي يرفع على هذا النحو الانقسام السني ـ الشيعي من مستواه **الأيديولوجي** الذي كان حصره به المستشرقون، على صعيد العقيدة، إلى مستوى **إبستمولوجي**، على صعيد العقل بالذات، كان هو نفسه من أعلن في نص سابق رفضه «لتصنيف الإسلام إلى صنفين: «إسلام السنة» و «إسلام الشيعة»، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد، عقيدة وشريعة وتاريخاً» (**التراث والحداثة**، ص ٣٩).

(٣) ت. ع. ع، ص ٦٢ ـ ٧١.

(٤) ت. ع. ع، ص ٦٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نتوقف ههنا عند الفارق في المدلول بين «التدوين» و «التبويب»، فإننا سنلاحظ أن ما حدث في «عصر التدوين» ـ بغض النظر ههنا عن حدوده الزمنية ـ لم يكن عملية تسجيل ولا عملية تفريغ وتظهير، بل عملية إنتاج وبناء وتنظيم للثقافة العربية الإسلامية. فما من شيء كان جاهزاً، بل كان كل شيء برسم الاختراع والتأسيس والتثبيت، ثم التقعيد والتقنين والتسنين. والحال أن كل ما يمكن أن يدل عليه تعبير «عصر التدوين» هو أن ثقافة بعينها ـ هي هنا الثقافة العربية الإسلامية ـ قد انتقلت في ذلك العصر من طور **شفاهي** إلى طور **كتابي**. والحال أيضاً أننا بدون أن ننكر أن شيئاً من هذا القبيل قد حدث، فإننا نؤثر أن نتحدث عن **إنتاج وإعادة إنتاج ثقافي**. فليست الذاكرة وحدها هي التي نشطت، بل كذلك وأساساً مَلَكة الخلق والإبداع. ولقد كان لها دور رئيسي حتى في اختراع ما أعطي له شكل ذاكري أو روائي. وبدون أن نزعم أن هذا الخلق كان من عدم، فإننا نفترض أن المادة الأولية التي اشتغل عليها «عصر التدوين» كانت من طبيعة **بذرية**. وتنميتها إلى شجرة، ثم تنمية الشجرة إلى غابة، كانت فعلاً إبداعياً بكل ما في الكلمة من معنى. وهذا بحيث لو كان لنا الخيار لتحدثنا، بدلاً من «عصر تدوين»، عن عصر **تكوين** للعقل العربي.

والآن ما الذي يسكت عنه نص الجابري المطول عن «عصر التدوين»؟

أولاً، إنه يسكت عن المصدر الذي أخذ منه الفكرة والتسمية، أي عن أحمد أمين في كتابه «**ضحى الإسلام**». فهذا المؤرخ المبكر لحياة العقل في الحضارة العربية الإسلامية كان أنجز، منذ عام ١٩٣٤، صياغة نظرية «عصر التدوين» أو «عصر تدوين العلوم العربية». «ففي هذا العصر، كما لاحظ الذهبي، وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم تقريباً، فقلّ أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع في العصر العباسي: وُضِع تفسير القرآن، وجمع الحديث ووضعت علومه، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض، ودوّنت أشعار العرب في المعلقات التي دوّنها حماد الراوية والمفضليات التي دوّنها المفضل الضبي والأصمعيات التي دوّنها الأصمعي، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما، ودوّن الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم، ودوّن التاريخ الواقدي وابن إسحاق وأمثالهما. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها، وبدأ العلماء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يؤلفون فيها... على كل حال، في أقل من خمسين سنة من آخر الدولة الأموية إلى صدر الدولة العباسية كانت أغلب العلوم قد دوّنت ونظّمت، سواء في ذلك العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، وعلوم اللغة والأدب على اختلافها، والعلوم العقلية من علوم الرياضة والمنطق والفلسفة والكلام. وكان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلا نشاط العرب في فتوح البلدان ـ وقد نظّم العلماء أنفسهم فرقاً كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل والفوضى في ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات... وقد ظل المسلمون طوال حياتهم العلمية يعيشون على هذه الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من أثر إلا الإيجاز حيناً والإطناب حيناً، وجمع متفرق وتفريق مجتمع. أما الابتكار فقليل ونادر»[٥].

ولئن يكن الجابري أخذ عن أحمد أمين فكرة «عصر التدوين» وتسميته وحدَّه الزمني وكون ما سبقه وتلاه «عالة» عليه، فهذا لا يعني أن الفكرة هي من الابتكار الخالص لمؤلف **«ضحى الإسلام»** وأنه خلقها من عدم. فجذور الفكرة تعود إلى مطالع القرن العشرين عندما وضع الشيخ أحمد الاسكندري، المدرس بمدرسة دار العلوم المصرية، كتابه **«تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي»**، المطبوع عام ١٣٣٠هـ، ورفض أن يعتبر عصر بني أمية عصر تدوين وتصنيف، فحصر هذه الصفة بالعصر العباسي الأول. كما أن الفكرة نفسها وجدت بين المستشرقين نصيراً متحمساً لها في شخص غولدزيهر الذي حامى بقوة في الجزء الثاني من كتابه **«دراسات إسلامية»** عن فكرة النقلة الفجائية من طور الرواية الشفهية للحديث إلى طور التدوين الكتابي في الفترة الحاسمة الممتدة ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة.

ثانياً، يسكت نص الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي/ الذهبي، أو على الأقل المصدر الذي نبهه إلى أهمية هذا النص الأخير. وهنا نرانا

---

(٥) أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، طبعة دار الكتاب العربي المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء الثاني، ص ١٣ و١٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نعود أدراجنا مرة أخرى إلى «**ضحى الإسلام**» لأحمد أمين. ففي مطلع الجزء الثاني منه، وكتدليل على الطفرة النوعية التي مثلها صدر العصر العباسي بالمقارنة مع العصر الأموي من وجهة نظر «تدوين العلم وتبويبه»، يورد أحمد أمين نص الذهبي إياه بحرفه، نقلاً عن «**تاريخ الخلفاء**» للسيوطي، ويعلّق عليه بقوله: «من هذا النص نرى مصداق ما ذكرنا من أن العلم في العهد الأموي كان رواية العلماء من حفظهم أو من صحف جمعت كيفما اتفق... فلما جاء العصر العباسي ميّزت العلوم وجمعت مسائل كل علم على حدة، بل ووضعت المسائل المتشابهة تحت باب واحد»[٦]. وفي الفصل الرابع يعود إلى نص الذهبي ليستقرىء دلالته الطبوغرافية والكرونولوجية معاً، فيقول: «فلما جاء العصر العباسي، وانتصف القرن الثاني، بدأ التأليف في الحديث، كما بدأ في العلوم الأخرى، ووجدت هذه النزعة إلى تدوين الحديث في أمصار مختلفة وفي عصور متقاربة. ففي مكة جمع الحديث ابن جريج المتوفى نحو سنة ١٥٠... وفي المدينة محمد بن إسحق (١٥١)، ومالك بن أنس (١٧٩)، وبالبصرة الربيع بن صبيح (١٦٠)، وسعيد بن أبي عروبة (١٥٦)، وحماد بن سلمة (١٧٦)، وبالكوفة سفيان الثوري (١٦١)، وبالشام الأوزاعي (١٥٦)، وباليمن معمر (١٥٣)، وبخراسان ابن المبارك (١٨١)، وبمصر الليث بن سعد (١٧٥). فنرى من هذا أن الجمع بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني ـ غالباً ـ وأن الفكرة فشت في الأمصار المختلفة، ومن الصعب تحديد أي مصر كان له السبق»[٧].

ولم يكن أحمد أمين هو الوحيد من المؤرخين في الأزمنة الحديثة الذي تنبه لأهمية نص السيوطي/الذهبي. فشاكر مصطفى في «**التاريخ العربي والمؤرخون**» ـ وهو كتاب يعرفه الجابري ويستشهد به تكراراً[٨] ـ يورد نص السيوطي/الذهبي واصفاً إياه بأنه «نص هام» في تحديد «السنة التي بدأ فيها تدوين العلوم العربية في الإسلام»، ومعلقاً عليه ـ بعد إيراده بالحرف ـ بقوله: «يتنبه الذهبي في هذا النص إلى عدد من الحقائق المتصلة بنشأة العلوم الإسلامية، ولعل أهمها مرورها في القرن الثاني ـ في سنة ١٤٣ كما يقول ـ من مرحلة التسجيل «غير المرتب» إلى التصنيف المبوب، وتوافق تصنيف مختلف العلوم بعضها مع بعض في عصر

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٨) وعلى سبيل المثال في «**تكوين العقل العربي**»، ص ١١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واحد، وظهور التصنيف في مختلف البقاع الإسلامية معاً»[٩].

ويبقى أن نفصل في المسألة التالية: من أين استقى الجابري شاهد الذهبي عن انطلاقة «عصر التدوين» في سنة ١٤٣ «الانقلابية»: أعن «**تاريخ الخلفاء**» للسيوطي كما يؤكد، أم عن أحمد أمين وشاكر مصطفى، أم عن كليهما معاً كما نميل إلى الافتراض؟

لنعترف بأننا لا نملك أدلة، ولكننا نحوز قرينة. فلو أن الجابري اطلع فعلاً على «**تاريخ الخلفاء**» لكان امتنع عن التدخل في مساق النص ليبرر غياب ذكر بغداد، ولما كان أخطأ ـ بعد أن تدخل ـ في تعيين سنة الشروع ببنائها بقوله: «إذ المعروف أن المنصور العباسي لم يشرع في بنائها إلا في سنة ١٤٥». فلو كان رجع إلى «**تاريخ الخلفاء**» فعلاً لكان تنبه إلى أن المنصور شرع ببناء بغداد قبل خمس سنين مما يذكر. ففي نفس الصفحة التي يورد فيها السيوطي شاهد الذهبي، وقبل سطرين لا أكثر، يقول: «وفي سنة أربعين (ومائة) شرع [المنصور] في بناء بغداد»[١٠]. واستبعاد بغداد من «عصر التدوين» يتنافى جزئياً على كل حال مع حضور أبي حنيفة فيه. فأبو حنيفة أمضى السنوات الأخيرة من حياته في بغداد التي استحضره المنصور إليها ليتولى القضاء. وقد جاء في «**تاريخ بغداد**» أنه «تولى عدّ اللبِن أياماً» تكفيراً عن قبوله المنصب حانثاً بيمين له[١١]. والثابت على كل حال أن أبا حنيفة أقام في بغداد مدرسته الفقهية الخاصة في آخر سنيّ عمره، وفيها مات ودفن، وفيها قبره. يروي ابن النديم: «توفي أبو حنيفة سنة خمسين ومائة وله سبعون سنة، ودفن في مقابر الخيزران بعسكر المهدي من الجانب

---

(٩) شاكر مصطفى: **التاريخ العربي والمؤرخون**، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨، ص ٩٢ ـ ٩٣. والجابري يستعيد الفكرة نفسها في موضع آخر من نصه: «وإذن فعملية تدوين الحديث وما يتصل به من سيرة وأخبار وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها، كل ذلك تم في زمن واحد وفي أهم الأمصار الإسلامية معاً. ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدده الذهبي أو أدخلنا عليه بعض التعديل، فمن الثابت تاريخياً أن الرجال الذين نسب إليهم «تدوين العلم وتبويبه» قد قاموا بذلك فعلاً، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضاً ويسكنون الأمصار التي حددها النص» (ت. ع. ع، ص ٦٧).

(١٠) جلال الدين السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ص ٢٦١.

(١١) الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، طبعة دار الكتب المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج ١٣، ص ٣٢٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشرقي، وصلى عليه الحسن بن عمارة. روى ذلك ابن أبي خيثمة عن سليمان بن أبي شيخ»[١٢]. وفي سيرة تلميذه محمد بن الحسن الشيباني يضيف صاحب **الفهرست** قوله: «جالس أبا حنيفة وأخذ عنه فغلب عليه الرأي وقدم بغداد ونزلها وسمع منه الحديث وأخذ عنه الرأي... وكان ينزل بباب الشام في درب أبي حنيفة وكان يجلس في وسطه ويقرأ عليه كتبه»[١٣]. والواقع أن «التشاطر» الذي يبديه الجابري في تغييب **بغداد** مقابل إحضار **مصر وخراسان**لا يجد هو نفسه تبريره إلا بالإحالة إلى نص أحمد أمين الذي سبق لنا الاستشهاد به من «**ضحى الإسلام**» والذي عدَّد أماكن التدوين، مسمياً مصر (الليث بن سعد) وخراسان (ابن المبارك) ومغيِّباً بغداد (أبو حنيفة)[١٤].

ثالثاً، بقدر ما يتوقف نص الجابري عند المنطوق **المكاني** لشاهد السيوطي/ الذهبي، فإنه يسكت عن مدلوله **الزماني**. فليس يستوقف الجابري في الشاهد سوى تعيينه سنة ١٤٣ كسنة بدء مطلق للانقلاب التدويني الكبير. وهو لا يعنى بحال من الأحوال ببيان **السببية** التي حتمت وقوع الاختيار على تلك السنة بعينها، لا على ما قبلها ولا على ما بعدها، لتكون هي السنة الصفر. وما ذلك من قبيل الصدفة. فليس لمثل تلك السببية وجود، كما لا وجود أصلاً لعام فيصل مزعوم. ولو أخضع الجابري الشاهد لقراءة تحليلية فعلية، لا لتلك القراءة التهويلية التي استعارها بلا أي حذر نقدي من مؤلف «**ضحى الإسلام**»، لما كان تعذر عليه أن يكتشف وجود تناقض، أو على الأقل تفاوت، ما بين التحديد المجهور به لتاريخ الانقلاب الموهوم وبين زمن الوجود الفعلي للرجال الذين قادوا هذا الانقلاب. وحسبنا هنا أن نأخذ طرفي السلسلة. فلائحة الذهبي تبتدىء بابن جريج وتنتهي بابن وهب. والحال أن المسافة الفاصلة بين كرونولوجيا الرجلين تقاس، لا «بزيادة بضع سنين أو نقصها» كما يوهم الجابري قارئه، بل بأنصاف

---

(١٢) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(١٤) لا نحب المماحكة، ولا هي غرضنا. ومع ذلك لا نستطيع الامتناع عن الإشارة إلى غياب كبير آخر في طبوغرافيا الجابري عن «عصر التدوين». فإبن وهب، الآتي ذكره في آخر لائحة الذهبي، قد صنَّف في فارس وفي عاصمتها الري (طهران الحالية). ورغم الخلط العاميّ بين خراسان وفارس، فإن هذه غير تلك. ولنا عودة إلى موضوع خراسان ـ التي تتطابق جغرافياً مع شمال شرقي إيران وما يعرف حالياً بتركمانستان ـ عند مناقشتنا لمفهوم الجابري المغلوط عن «المشرق» و «الحكمة المشرقية».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القرون. فابن جريج، وفي الأصل عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (غريغوريوس)، ولد في مكة سنة ٨٠ وتوفي في بغداد سنة ١٥٠. أما ابن وهب (عبد الله)، فقد ولد عام١٢٥ وتوفي عام ١٩٧. وبذلك يكون الفارق بين مولد الاثنين ٤٥ سنة، وبين مماتهما ٤٧ سنة. وكذلك الفارق بين ابن أبي عروبة (٧٠ ـ ١٥٦) وأبي يوسف (١١٣ ـ ١٨٢). أما بين أبي حنيفة (٨٠ ـ ١٥٠) وابن المبارك (١١٨ ـ ١٨١) فلا يقاس بأقل من ثلث قرن. ولو صحّ أن سنة ١٤٣ كانت سنة «بداية التدوين في الإسلام»، لكان هذا معناه أن أبا يوسف، المولود عام ١١٣، بدأ بالتصنيف وهو في الثلاثين من العمر، وأن ابن المبارك، المولود عام ١١٨، بدأ به وهو في الخامسة والعشرين. وهذا **التبكير** المدهش في آخر السلسلة يقابله **تأخير** لا يقل إدهاشاً في أولها: فابن أبي عروبة المولود عام ٧٠ لا يكون بدأ التصنيف إلا بعد تجاوزه السبعين من العمر، كما أن أبا حنيفة وابن جريج المولودين كليهما عام ٨٠ لا يكونان شرعا به إلا بعد تجاوزهما الستين.

أضف إلى ذلك أن نص الشاهد المنسوب إلى الذهبي يشكو من تناقض منطقي على صعيد علاقة الكل بالجزء أو الحاوي بالمحوي من الناحية الزمانية. ولنستذكر مطلع الشاهد: «قال الذهبي: في سنة ثلاثة وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير».

فالجملة، في بنيتها بالذات، واضحة الالتباس. فكيف ينقلب المحوي حاوياً، وكيف يصير الجزء، وهنا **السنة**، شاملاً للكل الذي هو **العصر**؟ إن هذا الإشكال لا يجد حله إلا إذا رجعنا إلى المصدر الذي أخذ عنه السيوطي. والحال أن هذا المصدر ليس الذهبي مباشرة، كما يتوهم الجابري ويوهم قارئه، بل في أرجح الظن ابن تغري بردي (أبو المحاسن) في كتابه «**النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**». فهذا المؤرخ الأتابكي، المتوفى سنة ٨٧٤، أي قبل السيوطي (المتوفى سنة ٩١١) بسبع وثلاثين سنة، كان هو أول من تنبّه إلى أهمية نص الذهبي من قدامى الإخباريين. ولئن أورده في سياق حوادث سنة ١٤٣هـ، نظراً إلى اتباعه هو الآخر الترتيب الحَوْلي في تاريخه، فقد عرف كيف يفك النص من أسر تلك السنة الانقلابية المزعومة، بادئاً إياه بالقول: «قال الذهبي: وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، الخ...»[١٥]. أما السيوطي،

(١٥) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، بلا تاريخ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ج ١، ص ٣٥١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي نرجح أنه نقل عنه بدون أن يتنازل ليسميه، فقد ساقه انتحاله هذا إلى معاظلة منطقية فوضع «العصر» في «السنة» وأوقع نفسه وقارئه في التباس لا تقبله البنية المنطقية والنحوية للغة العربية بقوله الواضح التلبك: «في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير».

وفضلاً عن هذا التلبك الكرونولوجي، نملك قرينة أخرى على أن السيوطي نقل نص الذهبي عن ابن تغري بردي لا عن الذهبي نفسه. فالسيوطي قد حصر **أمصار التدوين** بـ «مكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن»، مما أفسح المجال أمام الجابري للاستدراك بقوله: «يمكن أن نضيف مصر وخراسان». والحال أن من أهمل ذكر «مصر» هو ابن تغري بردي نفسه. فهو عند إدراجه الليث وابن لهيعة في عداد مصنفي ذلك العصر يغفل الإشارة إلى أن «عالم الديار المصرية» و «محدث الديار المصرية» ـ بحسب تعبير الذهبي نفسه في كتابه «**سير أعلام النبلاء**» ـ هذين قد صنفا في مصر. أما لو كان السيوطي رجع إلى نص الذهبي مباشرة، لما كان غاب عنه أن يذكر مصر في عداد أمصار التدوين، ولما كان الجابري احتاج إلى الاستدراك لإضافة مصر إلى القائمة، لأن الذهبي نفسه، كما سنرى، قد سمى مصر في نصه.

لكن لئن بددنا على هذا النحو التباس «السنة»، فإننا لا نكون بددنا التباس «العصر». فإذا لم تكن «السنة» حاوية «العصر» كما في نص السيوطي، بل مجرد مؤشر إليه كما في نص ابن تغري بردي، وكما في نص الذهبي أصلاً، فعن أي عصر يتحدث هذا الأخير؟

إن مفهوم **العصر** لدى الذهبي يتطابق مع مفهوم **الطبقة**. فالعصر عنده، كما عند سائر الاخباريين وسائر أهل الحديث المتأخرين، هو **عصر طبقة بعينها من طبقات الرواة والحفاظ**، بدءاً بالصحابة والتابعين وتابعي التابعين، كبارهم وصغارهم. ولكن إذا كان العصر يرادف على هذا النحو الطبقة، فإن الطبقة عند الذهبي لا ترادف نفسها. فهو ينزع في «**تاريخ الإسلام**» إلى أن يعطيها مدلولاً ميكانيكياً. فالطبقة تتطابق مع كل عشر من السنين. والقرن الواحد ينقسم إلى عشر طبقات لأنه ينقسم إلى عشرة عقود. وتبعاً لهذا الترتيب العَقْدي فإن كثرة من مصنفي «عصر التدوين» يندرجون في عداد الطبقة الخامسة عشرة والطبقة السادسة عشرة لأن وفاتهم كانت في العقدين الخامس والسادس من القرن الثاني للهجرة. ولكن الذهبي يعتمد في «**تذكرة الحفاظ**» بالمقابل معياراً في التراتب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطبقي أقرب إلى أن يكون عضوياً منه آلياً. فالطبقات يتحدد ترتيبها، وبالتالي مقامها، تبعاً لقربها أو بعدها عن العصر الأول، أي عصر الرسالة. فالحفاظ في القرنين الأول والثاني ـ وهي الفترة التي تعنينا حصراً ـ يتوزعون إلى ست طبقات متنازلة مقاماً وإن متصاعدة ترتيباً. فالطبقة الأولى هي طبقة الصحابة، ويمتد عصرها إلى سنة ٦٠ للهجرة. والطبقة الثانية هي طبقة كبراء التابعين، ويمتد عصرها ما بين ٦٠ و١٠٠ للهجرة. والطبقة الثالثة أو الوسطى من التابعين، وهي التي يمتد عصرها ما بين ١٠٠ و١٢٠ للهجرة. والطبقة الرابعة أو «الثالثة من التابعين وفيها من تأخر منهم أو توفي معهم وكان في عصرهم من كبار الحفاظ»، ويمتد عصرها ما بين ١٢٠ و١٤٠هـ. والطبقة الخامسة، في زمن المنصور والمهدي والرشيد، ما بين ١٤٠ و١٨٠هـ. والطبقة السادسة: ١٨٠ ـ ٢٠٠هـ. وبالرجوع إلى نص الذهبي، فإن جميع الرجال الذين ذكرهم، وذكرهم من بعده ابن تغري والسيوطي، ينتمون إلى الطبقتين الخامسة والسادسة اللتين يمتد عصرهما ما بين ١٤٠ و٢٠٠ للهجرة. فإلى الطبقة الخامسة ينتمي التسعة الأوائل: ابن جريج ومالك والأوزاعي وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة ومعمر وسفيان الثوري وابن إسحاق وأبو حنيفة. وإلى الطبقة السادسة ينتمي الستة الثانون: هشيم والليث وابن لهيعة وابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب.

وإذا أرّخنا على هذا النحو لبداية ما يصر الجابري على أن يسميه «عصر التدوين» بـ «الطبقة» لا بـ «السنة»، فإن الخطأ الذي أوقع فيه السيوطي نفسه ـ ومن بعده من أخذ عنه بدءاً بأحمد أمين ومروراً بشاكر مصطفى وانتهاء بالجابري ـ يصحح نفسه بنفسه. فعام ١٤٣هـ لم يكن إلا كغيره من الأعوام، ولم يكن بداية ـ ولا نهاية ـ لأي شيء. وباستثناء الخطأ الذي جعل مصنف **تاريخ الخلفاء** يحشر «العصر» في «السنة»، فإنه لم يقع في عام ١٤٣ أي شيء مميز، ولا على الأخص أي انقلاب معرفي. وإذا لم يكن بد من حديث عن انقلاب، فهو بلا أدنى شك انقلاب العباسيين على الأمويين عام ١٣٢هـ. والحال أن عصر هذا الانقلاب السياسي يتطابق «رجالياً» مع عصر الطبقة الرابعة بموجب تحديد الذهبي نفسه. فهو يقول في نهاية تأريخه لرجال هذه الطبقة التي يمتد عصرها ما بين ١٢٠ و١٤٠هـ: «في عصر هذه الطبقة تحولت دولة الإسلام من بني أمية إلى بني العباس... فجرى بسبب ذلك التحول سيول من الدماء، وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا الله بخراسان والعراق والجزيرة والشام... وفي هذا الزمان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ظهر بالبصرة عمرو بن عبيد العابد وواصل بن عطاء الغزال ودعوا الناس إلى الاعتزال والقول بالقدر... وقام على هؤلاء علماءُ التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم. وشرع الكبار في تدوين السنن وتأليف الفروع وتصنيف العربية، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وألفوا في اللغات، وأخذ حفظ العلماء ينقص، ودوّنت الكتب واتكلوا عليها، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم»(١٦).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الذهبي يدرج في عداد الطبقة الرابعة «من تأخر» من تابعي الطبقة الثالثة وكبار الحفاظ وتوفي في عصر الطبقة الرابعة، فإننا نستطيع التأريخ لبداية «التدوين» ـ طبقاً للذهبي دوماً ـ بالعصر الممتد ما بين ١٠٠ و١٢٠هـ. وقد كان من أبرز رجال هذه الطبقة الثالثة الزهري (ابن شهاب) الذي يقر له الذهبي، على لسان محمد بن الحسن بن زبالة، عن الدراوردي، بأنه «أول من دوّن العلم وكتبه»(١٧).

وبما أنه ستكون لنا عودة إلى الزهري وإلى كل من شاركه أو سبقه إلى كتابة «العلم» وتدوينه، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ هنا أن ليست «سنة ثلاث وأربعين ومائة» هي وحدها التي تفقد كل مدلول لها، بل كذلك «العصر» الذي فيه «شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير». فهو يمتد و «ينفلش» لا على امتداد القرن الثاني بتمامه فحسب، بل يمتط أيضاً ليشمل عقوداً بكاملها من القرن الأول، كما سنرى.

رابعاً، لئن وجدنا الجابري يولي عناية خاصة لتعيين الأطر الزمانية والمكانية التي يحددها نص الذهبي لعملية «التدوين»، فإن ما يغيب عنه غياباً تاماً بالمقابل، رغم مدعياته «الإبستمولوجية»، هو إخضاع ألفاظ النص لتحليل دلالي. وبما أن تحليلاً من هذا القبيل يقتضينا الرجوع إلى نص الذهبي نفسه، لا إلى النص الذي ينقله عنه السيوطي ـ بوساطة ابن تغري بردي ـ بقدر غير قليل من «التصحيف»،

---

(١٦) الإمام أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: **كتاب تذكرة الحفاظ**، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند، الطبعة الرابعة، ١٣٨٨هـ، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.

(١٧) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، بيروت ١٩٩٣، ج ٥، ص ٣٣٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلنبدأ إذن بتثبيت النص كما ورد في «**تاريخ الإسلام**»[١٨]. يقول الذهبي:

«وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة وحماد سلمة وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك الموطأ في المدينة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع، ثم بعد يسير صنّف هشيم كتبه، وصنف الليث بمصر[١٩] وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. فسهل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فلله الأمر كله»[٢٠].

وواضح للعيان أن المصطلح المهيمن على هذا النص القصير هو مصطلح **التصنيف** الذي يتردد إحدى عشرة مرة، في حين أن مصطلح **التدوين** نفسه لا يتردد سوى ثلاث مرات بينما لا يأتي ذكر **التبويب** إلا مرة واحدة. ولو كان النص يكفي بمفرده للنهوض شاهداً على تمخض عصر معرفي بعينه، لكان ينبغي أن نتحدث عن عصر **التصنيف** لا عن عصر **التدوين**. وبالفعل، إن التصنيف غير التدوين، مثلما التدوين غير التبويب. وما دمنا بصدد «العلم»، فإننا نستطيع تمييز مستويات متدرجة خمسة في تدوينه: ١ ـ **تقييد العلم**، وهو نقله من «صدور الرجال» وذاكراتهم إلى ركائز مادية من رق وعسيب وعظم وقتب ولخاف وكاغد؛ ٢ ـ **كتاب العلم**، وهو نقله إلى صحف بعد أن باتت مادة الورق متوفرة منذ فتح سمرقند في مختتم القرن الأول للهجرة؛ ٣ ـ **تدوين العلم**، وهو جمعه في دواوين؛ ٤ ـ **تبويب العلم**، وهو ترتيبه في أبواب؛ ٥ ـ **تصنيف العلم**، وهو

---

(١٨) يبدو أن هذا المصدر لم يكن متاحاً لأحمد أمين ولا لشاكر مصطفى. بل إن هذا الأخير ينكر أن يكون ثمة وجود للنص. فهو يرى في كتابه «**التاريخ العربي والمؤرخون**» ـ وهو المرجع الذي يعتمده الجابري ـ أن السيوطي «فبرك» النص من خلال تلخيص ودمج كلام الذهبي في «**تذكرة الحفاظ**» عن الطبقتين الرابعة والخامسة.

(١٩) هكذا تظهر «مصر» في النص الأصلي دونما حاجة إلى تشاطر واستدراك.

(٢٠) الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٨، حوادث ووفيات ١٤١ ـ ١٦٠، ص ١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تنظيم أبوابه في مصنفات متعددة الفصول لن تلبث أن تخلي مكانها في القرن الثالث لمؤلفات مطولة أو «موسوعات» كما بتنا نقول اليوم. وبما أن هذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصلة، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ بأن قراءة الجابري الترادفية لمصطلحات التصنيف والتبويب والتدوين قد فوّتت عليه فرصة للتوقف عند عبارتين دالتين في نص الذهبي: تقديمه الإشارة إلى ابن جريج (٨٠ ـ ١٥٠هـ) بوصفه «أول» من «صنف التصانيف»، مما يعني أنه ليس أول من دوّن، وختامه نصه بالإشارة إلى أن سائر الأئمة كانوا «قبل هذا العصر... **يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة**»، مما يعني أن التدوين في صحف ـ وإن غير مرتبة أو مبوبة ـ كان خطوة منهجية لازمة للانتقال إلى التصنيف بحصر معنى الكلمة. ومن هذه الزاوية، يمكن أن يقال إن نص الذهبي، الذي تكاثر متعاوروه، ينهض شاهداً على عكس ما ينطقه إياه الجابري ومن سبقه إلى الاستشهاد به. فهو لا يشهد على بداءة مطلقة بل على استمرارية، ولا على انقلاب بل على انتقال. وبتعبير الذهبي نفسه، فإنه في ذلك العصر «**كثر** ـ ولم يبدأ ـ تدوين العلم وتبويبه»، وأبعد صورة عن الواقع التاريخي هي تلك التي تصور عصر التدوين وكأنه ميدان سباق لم تبدأ فيه المباراة إلا عندما أطلق حَكَم مجهول رصاصة من مسدس العام ١٤٣ إشارة إلى بدء الانطلاق.

خامساً، في الوقت الذي تزخر فيه قراءة الجابري لنص الذهبي بضروب لم نستنفد بعد لائحتها من المسكوت عنه، فإنه يتهم صاحب النص بأنه «يسكت عن تدوين العلم وتبويبه عند الشيعة»، فضلاً عن سكوته عن التدوين في السياسة وعلم الكلام وعلوم الأوائل، ناهيك عن «تعريب الدواوين».

فأما البند الثاني من هذا الاتهام فإنه يتلاشى من تلقاء نفسه متى ما علمنا أن الهمّ الأول للذهبي كان منصرفاً إلى التأريخ حصراً لعلم الحديث طبقات ورجالاً. وبصفته هو نفسه من أهل الحديث وحفاظه، فإنه ما كان له أن يسكت عن علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل: فقد كان يكنّ لها مقتاً، ويشن عليها الهجوم تلو الهجوم كلما سنحت له الفرصة. ففي معرض تعليقه على قولة لسفيان الثوري: «ليس شيء أنفع للناس من الحديث» يندّد «بعلم المنطق والجدل وحكمة الأوائل التي تسلب الإيمان وتورث الشكوك والحيرة والتي لم تكن، والله، من علم الصحابة ولا التابعين ولا من علم الأوزاعي والثوري ومالك وأبي حنيفة وابن أبي ذئب وشعبة، ولا والله عرفها ابن المبارك ولا أبو يوسف القائل: من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طلب الدين بالكلام تزندق، ولا وكيع ولا ابن مهدي ولا ابن وهب ولا الشافعي... وأمثالهم، بل كانت علومهم القرآن والحديث والفقه والنحو وشبه ذلك». وفي معرض تعليقه على مصائر الطبقة السادسة من أصحاب الحديث يترحم على الأمين ويهجو أخاه المأمون الذي عندما «استخلف على رأس المائتين نجم التشيع وأبدى صفحته وبزغ فجر الكلام وعرّبت حكمة الأوائل ومنطق اليونان وعمل رصد الكواكب ونشأ للناس علم جديد مردٍ مهلك لا يلائم علم النبوة ولا يوافق توحيد المؤمنين قد كانت الأمة منه في عافية، وقويت شوكة الرافضة والمعتزلة، وحمل المأمون المسلمين على القول بخلق القرآن ودعاهم إليه، فامتحن العلماء، فلا حول ولا قوة إلا بالله. إن من البلاء أن تعرف ما كنت تنكر، وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، وتعزل منقول أتباع الرسل، وتماري في القرآن، وتتبرم بالسنن والآثار، وتقع في الحيرة، فالفرار قبل حلول الدمار، وإياك ومضلاّت الأهواء ومجاراة العقول»[٢١].

وأما البند الأول من الاتهام، والذي يعطيه ناقد العقل العربي بُعد الفضيحة، فيكاد لا يفضح شيئاً آخر سوى الجهل، عند بعض المؤرخين المحدثين لهذا العقل، بـ «الرجال» و «الكتب الرجالية». فالحكم الأيديولوجي المسبق، المستبطن لموروث باهظ من العداء السني ـ الشيعي، هو وحده الذي يستطيع أن يقرأ نص الذهبي على نحو لا يترك من خيار آخر سوى الاستنتاج بأنه ما كان له، بحكم **السلطة المعرفية** التي يمثلها ويصدر عنها صاحبه، إلا أن «يسكت عن «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة». وكما في كل حكم أيديولوجي، فليس من مستند له سوى **اللامعرفة**. وههنا اللامعرفة ـ كما قلنا ـ بـ «الرجال». فمحدثو «الشيعة» ومصنفوهم واردون في النص. وبنسبة لا يستهان بها. وقد يتعين علينا ههنا أن نستعين بممثل آخر للفكر السني: ابن قتيبة الدينوري. ففي كتابه «**المعارف**» أحصى أسماء «الغالية» من «الرافضة» و «الشيعة» من التابعين وأصحاب الحديث، فأورد القائمة التالية: «الحارث الأعور، وصعصعة بن صوصان، والأصبغ بن نباتة، وعطية العوفي، وطاووس، وسليمان الأعمش، وأبو إسحق السبيعي، وأبو صادق، وسلمة بن كهيل، والحكم بن عتيبة، وسالم بن أبي الجعد، وابراهيم النخعي، وحبة بن جوين، وحبيب بن أبي ثابت، ومنصور بن المعتمر، وسفيان

(٢١) **تذكرة الحفاظ**، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ٢٠٥، وص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثوري، وشعبة بن الحجاج، وفطر بن خليفة، والحسن بن صالح بن حي، وشريك، وأبو إسرائيل الملائي، ومحمد بن فضيل، ووكيع بن الجراح، وحُميد الرؤاسي، وزيد بن الحباب، والفضل بن دُكين، والمسعودي الأصغر، وعبيد الله بن موسى، وجرير بن عبد الحميد، وعبد الله بن داود، وهشيم، وسليمان التيمي، وعوف الأعرابي، وجعفر الضبعي، ويحيى بن سعيد القطان، وابن لهيعة، وهشام بن عمار، والمغيرة، صاحب إبراهيم، ومعروف بن خربوز، وعبد الرزاق، ومعمر، وعلي بن الجعد»[٢٢]. وبمقارنة هذه اللائحة مع لائحة المصنفين في نص الذهبي نقع على توافق على أربعة أسماء: سفيان الثوري، هشيم، ابن لهيعة، معمر. وبهؤلاء الأربعة من أصل خمسة عشر تكون نسبة حضور مصنفي الشيعة في لائحة الذهبي بأكثر من الربع، وهي نسبة تعادل أو تفوق النسبة العددية للشيعة إلى السنة ماضياً وحاضراً. والواقع أننا بالرجوع إلى «**تذكرة الحفاظ**»، المتخصص في الترجمة للمحدِّثين، نقع على أسماء أخرى من الشيعة من رواة الحديث. فممن ترجم لهم الذهبي، رغم تشيعهم المعلن: علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب من الطبقة الثانية، وأبو جعفر الباقر من الطبقة الثالثة، وجعفر بن محمد بن علي (الصادق) من الطبقة الرابعة، وشريك بن عبد الله الذي وسمه بأنه «متعاطف مع الشيعة»، وجعفر بن سليمان الإمام «من ثقات الشيعة وزهادهم» من الطبقة الخامسة، ومحمد بن فضيل من الطبقة السادسة و «كان شيعياً محترقاً»، والشعراني من الطبقة التاسعة، وقد وسمه بالقول: «الحافظ الإمام الجوال... من ذرية ملك اليمن، باذا الذي أسلم بكتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم... كان أديباً فقيهاً عابداً عارفاً بالرجال... قال ابن الأخرم: صدوق غالٍ في التشيع. وقال الحاكم: ثقة لم يطعن فيه بحجة»[٢٣].

وهذا لا يعني أن الذهبي لم يكن متعصباً على الشيعة. ولكن سلفيته ـ وهذه هي السلطة المرجعية التي يصدر عنها هو ومن نقل عنه سواء أكان ابن تغري بردي أم السيوطي ـ كانت توجب عليه أن ينظر بعين الإجلال وشبه التقديس إلى الصحابة والتابعين حتى ولو كانوا منتمين إلى سلالة من سيصير لاحقاً خصماً شيعياً. فالسلف، حتى لو تشيع، يبقى سلفاً؛ ولا سيما أن التشيع، بعكس

(٢٢) ابن قتيبة: **المعارف**، حققه وقدم له د. ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩، ص ٦٢٤.

(٢٣) **تذكرة الحفاظ**، ج ٢، ص ٦٢٦ ـ ٦٢٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«الخروج» مثلاً، يبقى ضمن آل البيت؛ وللبيت عند جميع السلفيين حرمة وتقديس. وقد صاغ الذهبي موقفه هذا بدقة في كتابه «**ميزان الاعتدال**» في ترجمة أبان بن تغلب الكوفي. قال: «شيعي جلد، ولكنه صدوق، فلنا صدقه، وعليه بدعته. وقد وثقه أحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو حاتم، وأورده بن عدي، وقال: كان غالياً في التشيع. وقال السعدي: زائغ مجاهر. فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحدُّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة كبرى كغلو التشيع، أو صغرى كالتشيع بلا غلو ولا تحرف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق، فلو رُدّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بينة»(٢٤).

والواقع أنهم قلة بين جامعي الحديث السنة من رفضوا الأخذ عن المتشيعين لمجرد أنهم متشيعون، أي «أهل هوى». والبخاري هو من هذه القلة، «فلم يرو لأحد من أئمة الشيعة وأهل البيت، حتى ولو كانوا من الصحابة». ولكن مسلماً بالمقابل أخرج في **صحيحه** للعديدين من المتشيعين ممن لم يخرج لهم البخاري، إذ «لم يعتبر مسلم التشيع لعلي بن أبي طالب سبباً في تضعيف الراوي. فقد ذكر الخطيب البغدادي في كتابه «**الكفاية**» عن محمد بن يعقوب أنه «سئل عن رأيه في الفضل بن محمد الشواني فقال عنه إنه صدوق في الرواية إلا أنه كان من المغالين في التشيع. قيل له: ولكنك حدثت عنه. قال: لأن أستاذي (يعني مسلماً) ملأ كتابه من أحاديث المتشيعين لعلي بن أبي طالب»(٢٥).

إذن فعندما يتوهم الجابري أن **السلطة المرجعية** التي يصدر عنها الذهبي ـ والتي تحدد «الحقل المعرفي الأيديولوجي لأهل السنة كافة» ـ هي التي أملت عليه أن «يسكت عن «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة»، فإنه بذلك لا يحدد السلطة المرجعية التي ينتمي إليها الذهبي فعلاً، بل السلطة المرجعية التي يصدر عنها الجابري نفسه والتي يشوبها، من وجهة النظر العلمية، تقصير دامغ في المعرفة «الرجالية»، ويبهظها، من وجهة النظر الأيديولوجية، **لاهوت النفي المتبادل** الذي

---

(٢٤) الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ج ١، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢٥) ابراهيم فوزي: **تدوين السنة**، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٩٤، ص ١٩٠ ـ ١٩٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استقر عليه الصراع السني ـ الشيعي في مراحله المتأخرة والذي يقرأ تاريخ هذا الصراع بما انتهى إليه لا مما بدأ منه[٢٦].

سادساً، إن آخر ما يسكت عنه الجابري ـ وربما أول ما يسكت عنه من منظور أصول العلم الفيلولوجي ـ في نص الذهبي هو شخص الذهبي نفسه. فكل محاكمة الجابري مبنية على إيهام قارئه بأن الذهبي كان شاهد عيان على «عصر التدوين»، ومن هنا طابع «الخطورة» الذي يسم نصه. والحال أن الذهبي لم يكن شاهد عيان، ولا حتى شاهد سماع. فالذهبي لم يكن من أبناء القرن الثاني، ولا الثالث، ولا حتى الرابع. بل كان من أبناء القرن الثامن الهجري، وقد مات في أواسطه (٧٤٨هـ). أما ناقلا النص عنه، ابن تغري بردي والسيوطي، فقد توفيا في القرن التاسع والقرن العاشر للهجرة على التوالي. وهذا معناه أننا أبعد ما نكون عن رؤية «على الساخن» لـ «عصر التدوين». بل قد لا يكفي أن نقول إننا أمام رؤية «على البارد». وإنما نحن في الحقيقة أمام رؤية «مجلَّدة» جرى «تعليبها» في القرن الثالث أو الرابع برسم الاستهلاك في القرون التالية، وربما بدون تحديد تاريخ نهائي للاستعمال. والدليل أن هذه الرؤية المجلدة هي عينها التي تصوَّر غولدزيهر في نهاية القرن الماضي أنه يستهلكها «طازجة»، وهي عينها التي عاد الجابري في نهاية القرن الحالي يأكل من طبقها وقد غاب عنه أنه لا يجوز أن يعاد

---

(٢٦) كان هذا الصراع في بدايته محض صراع على الإمامة ولا يعبر عن أي «عقل سني» أو عقل «شيعي» بدىء. وهذا ما يغفل عنه الجابري وهو يورد، في سياق نظريته عن «السكوت المتبادل» شاهداً لـ «أحد كبار علماء الشيعة» (حسن الصدر المتوفى سنة ١٣٥٤هـ) عن كون «الشيعة أول من تقدم في جمع الآثار والأخبار» منذ «عهد النبوة» بدليل أن «سلمان الفارسي كان أول من صنف في الآثار، وأن أبا ذر الغفاري كان أول من صنف الحديث، وأن ابن أبي رافع المتوفى في أول خلافة علي، أي حوالي سنة ٣٥هـ، قد ألف كتاباً بعنوان «السنن والأحكام والقضايا». وبذلك يكون أبو رافع، وقد كان مولى للرسول، هو أقدم في التأليف بالضرورة» (ت. ع. ع، ص ٦٧). فهؤلاء الثلاثة كانوا هم من هم، ولم يكونوا سنة ولا شيعة. وحضورهم على كل حال في كتب السنة اللاحقة لا يقل عن حضورهم في كتب الشيعة اللاحقة. وبالمناسبة، إن الجابري يدلل هنا مرة أخرى على معرفة «رجالية» واهية. فهو يخلط بين أبي رافع، المتوفى فعلاً نحو ٣٥هـ، وبين ابنه: ابن أبي رافع (عبيد الله) المتوفى سنة ٨٠هـ. وعلى كل، إذا كانت النظرية السنية، السائدة عن عصر التدوين، تنكر التدوين المبكر عند السنة أنفسهم، كما سنرى، فكيف كان لها أن تقر به لدى الشيعة؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تجليد المجلّد أو أن يعاد تسخينه مرتين، ولا سيما أن الدراسات التراثية المتراكمة خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد أبطلت ـ كما سنرى ـ أسطورة «عصر التدوين» من أساسها.

وليس من العسير علينا أن ندرك أين تعثر بالجابري منهجه الذي يحلو له أن يصفه بأنه «إبستمولوجي». فالجابري ما كان له أن يخضع شهادة الذهبي لقراءة في المسكوت عنه إلا لأنه توهم ـ وأوهم قارئه ـ أنها صادقة في منطوقها. فـ «تصديق» الجابري هو المسكوت عنه الحقيقي في نصه. وسوء المعرفة بـ «الرجال» ـ حتى بالمشاهير منهم من أمثال الذهبي نفسه ـ هو ما جعله يصدق أن هذا الأخير كان يمكن أن يرى «عصر التدوين» على حقيقته، بدون أن يقع ضحية خداع الحواس الذي لا بد أن يقع فيه كل من «يرى» الأشياء بعد حدوثها بخمسمئة أو ستمئة عام. والواقع أن الذهبي يقدم، في شهادته عن «عصر التدوين»، نموذجاً ناجزاً عمن ليس له أن يكون شاهداً إلا بالوهم أو بالرغبة. فهو يرى ما يريد أن يراه، وما يريد أن يريه لقارئه، يساعده في تحقيق هذه الإرادة بعد المسافة الزمنية الذي تستوي معه الرؤية وعدمها. وإذ يستعير الجابري عينَيْ هذا الشاهد، فإنه يغفل عن أن ينبّه قارئه إلى أن الذهبي ما كان ينظر بعينين عاريتين، بل من خلال عدسة سميكة بسمك المسافة الزمنية التي تفصله عما يراه، فضلاً عن أنها عدسة خادعة تحتوي سلفاً على صورة الشيء الذي يريد الناظر أن يراه من خلالها. فالذهبي هو وارث صورة «عصر التدوين» المصنوعة من قبل الأجيال السابقة له وموِّرث هذه الصورة المصنوعة ـ بعد إدخال المزيد من الرتوش عليها ـ إلى الأجيال التالية له. ولعل الذهبي نفسه هو خير من حدَّد مواصفات هذه الصورة/الأسطورة عندما وجدناه يقول إنه قبل «عصر التدوين»، أي قبل العام ١٤٣، «كان علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم». فنحن لسنا هنا أمام صورة مطابقة للواقع التاريخي بقدر ما نحن أمام **حاجة أيديولوجية** إلى بناء واقع تاريخي كهذا. فعملية الاختراع والتدليس الهائلة التي شهدتها القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى، والتي جعلت «العلم» يتضخم حتى أربى عدد الأحاديث المروية على الستمئة والستين ألفاً، أوجدت حاجة مضادة إلى إنقاذ «الصحيح» وإلى إحاطته، ضماناً لشروط الصحة، بكل الحرمة والقدسية المطلوبتين. وليس كالصدور والقلوب ملجأ لكل ما يراد له أن يبقى في منجى من كذب الكتب والكاتبين. والآثار في ذلك أكثر من أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تحصى. فعلى لسان سفيان الثوري قيل: «ما استودعت قلبي شيئاً قط فخانني»[٢٧]. وعلى لسان سفيان أيضاً: «بئس مستودع العلم القراطيس»[٢٨]. وعلى لسان الأوزاعي: «كان هذا العلم شيئاً شريفاً، إذ كان من أفواه الرجال يتلاقونه ويتذاكرونه، فلما صار إلى الكتب ذهب نوره وصار إلى غير أهله»[٢٩].

ولا شك أننا نستطيع هنا أن نتقرى مظهراً من مظاهر المقاومة التي تبديها كل ثقافة شفوية في طور انتقالها إلى ثقافة كتابية. ولقد كانت الثقافة اليونانية مرت بطور مماثل، وبالتالي بموقف رافض من هذا القبيل، عندما بدأ الكتاب يحل في القرن الرابع ق. م.، بفضل ورق البردي المستورد من مصر عن طريق جبيل، محل التعليم المباشر للفلسفة. ففي أكثر من مرة عبر سقراط ـ كما رأينا في **«نظرية العقل»** ـ عن ازدرائه لـ **«كتب»** أناكساغوراس التي تباع عند وراقي الساحة العامة في أثينا بفلسين. وعلى لسان سقراط أيضاً يضع أفلاطون في محاورة **فادروس** هجاء مرّاً للكتابة. فالكتابة، بدلاً من أن «تنمي العلم والذاكرة» كما يزعم أنصارها، ليس من شأنها إلا أن «تستحدث النسيان في النفوس إذ تتأداها إلى إهمال الذاكرة». وطالبو العلم، «إذ يضعون ثقتهم في الكتابة» ويتحرون عن الحقيقة «من الخارج، بواسطة رسوم أجنبية[٣٠]، لا من الداخل، من أعماق أنفسهم»، فإنهم لن يحوزوا سوى «دعوى العلم، لا العلم». وللكتابة، ناهيك عن ذلك، «محذور خطير، مثلها في ذلك مثل التصوير». فـ «منتجات التصوير تبدو حية؛ لكن اطرح عليها سؤالاً فتخرس ولا تحير جواباً. وذلك هو أيضاً شأن الأقوال المكتوبة. فقد يخيل إليك أنها تنطق نطق أذكياء الأشخاص، لكن اسألها أن تفسر لك ما تقوله، فلا تجيب إلا بشيء واحد في تكرار لا يحيد أبداً»[٣١].

وخطورة هذا المحذور تتضاعف مع الانتقال، في عملية التدوين الكتابية، من

---

(٢٧) **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢٨) الخطيب البغدادي: **تقييد العلم**، حققه يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، ١٩٤٩، طبعة دار الوعي المصورة، حلب ١٩٨٨، ص ٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٠) إشارة إلى الأصل الفينيقي للأبجدية اليونانية.

(٣١) **فادروس** (٢٧٥أ ـ د)، في أعمال أفلاطون الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة اميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس ١٩٦٣، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نص دنيوي إلى نص ديني كما الحال في السنة النبوية. فالتدوين، ومن ثم النسخ، ينزع إلى حد غير قليل الصفة المقدسة عما هو مقدس. وقد اصطدم تدوين القرآن نفسه كما سنرى بمقاومات لا يستهان بها. وهي عين المقاومات التي ستتكرر مع الانتقال، في الأزمنة الحديثة، من طور الكتاب المنسوخ إلى طور الكتاب المطبوع. ولا ننسَ أن ركيزة الكتابة في «**فجر الإسلام**» كانت من مواد بخسة: العظام والجلود وقتب الخشب ودقاق الحجارة وعسب النخيل وغير ذلك من الركائز الزرية. وفضلاً عن هذه الرثاثة فثمة في الكتابة العربية محذور إضافي. فالكتابة ما كانت أصابت في فجر الإسلام تطوراً. فلا كانت مشكولة ولا منقوطة. وكانت الحروف والكلمات قابلة لقراءات شتى، ومن ثم فإن خطر التصحيف كان كبيراً[٣٢]. ومن هنا كانت الآذان والأفواه أقدر من العيون على تداول «العلم». وفي ذلك يقول الذهبي نفسه في معرض تعليله كراهة الكتابة والإعراض عن التدوين: «لا ريب أن الأخذ من الصحف وبالإجازة يقع فيه خلل، ولا سيما في ذلك العصر، حيث لم يكن بعد نقط ولا شكل، فتتصحف الكلمة بما يحيل المعنى، ولا يقع مثل ذلك في الأخذ من أفواه الرجال»[٣٣]. والحرص على القران بين «تقييد العلم» وروايته الشفوية هو ما يمكن أن يفسر تلك الظاهرة الغريبة التي تواترت الإشارة إليها في أدبيات تدوين السنة: ظاهرة إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها في العصر الإسلامي الأول. فقد خصّ الخطيب البغدادي الظاهرة بفصل من كتابه على حدة. وأورد أن عبيدة بن عمرو (المتوفى سنة ٧٦) «أوصى أن تحرق كتبه أو تمحى»، وأنه «دعا بكتبه عند موته فمحاها، وقال: أخشى أن يليها أحد بعدي، فيضعوها في غير مواضعها». وعن سعد بن شعبة عن أبيه أنه قال: «قال لي أبي، يا بني، إذا أنا مت فاغسل كتبي

---

(٣٢) لنلاحظ أن الريبة إزاء «الصحف» و «الصحفيين» بالمعنى القديم للكلمة هي التي جعلت فعل «التصحيف»، بمدلوله التبخيسي، يشتق من الجذر نفسه.

(٣٣) **سير أعلام النبلاء**، مصدر آنف الذكر، ج ٧، ص ١١٤. ويُلاحظ أن كراهة كتابة الحديث انتقلت عدواها إلى الشعر مع أنه ليس موضوعاً لأي تحرج ديني. فقد ذكر محمد بن سلام الجمحي (١٣٩ ـ ٢٣١هـ) أن من أسباب نحل الشعر أنه «قد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء. وليس لأحد ـ إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه ـ أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صحفي» (**طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة بلا تاريخ، ج ١، ص ٤).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وادفنها، فلما مات غسلت كتبه ودفنتها». وعن أبي قلابة (ـ ١٠٤هـ) أنه قال: «ادفعوا كتبي إلى أيوب [السختياني] إن كان حياً، وإلا فأحرقوها»[٣٤]. وقد علل مصنف **«تقييد العلم»** الظاهرة من «باب كراهة كتابة الحديث». ولكن إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها لا ينفي كونها قد كتبت منذ ذلك الزمن المبكر. وإنما القرينة ههنا أن رجاء إتلافها لم يفصح عنه إلا في ساعة الموت وعلى سبيل الوصية[٣٥]. وذلك ما يشير إليه الخطيب البغدادي في عبارة واضحة: «كان غير واحد من المتقدمين، إذا حضرته الوفاة، أتلف كتبه، أو أوصى بإتلافها، خوفاً من أن تصير إلى من ليس من أهل العلم، فلا يعرف أحكامها، ويحمل جميع ما فيها على ظاهره، وربما زاد فيها ونقص، فيكون ذلك منسوباً إلى كاتبها في الأصل»[٣٦]. فلو كانت العلة الكراهة لما كانت تلك الكتب كتبت أصلاً، ولما احتفظ بها إلى ساعة الممات. وإنما هو الخوف من أن تقرأ على سبيل **الوجادة**، لا على سبيل **الإجازة** أو **المناولة**. فالوجادة، أي الأخذ عن الكتب بغير وساطة شيخ، لا تفي بـ «شروط الصحة» في زمن كانت فيه الكتابة غير المنقوطة تقبل تعدداً في القراءات وفي الدلالات. ومما قدم ذرائع إضافية لهذا التحرج أن الأحاديث التي استأثرت بالاهتمام الأكبر تدويناً وتداولاً في ذلك العهد المبكر كانت ذات صلة بأحكام العبادات والمعاملات التي لا تحتمل بحكم إلزاميتها التطبيقية هامشاً فضفاضاً من حرية القراءة والتأويل ـ ولم تكن الغلبة بعد لأحاديث العقيدة التي ستفشو في زمن ظاهرة تشعب الحديث وتضخمه.

وبديهي أن هذه الظاهرة الأخيرة عينها هي التي تمنعنا من اعتماد **الحديث** نفسه معياراً للفصل في مسألة **تدوين الحديث**. أولاً لأن الأحاديث التي تنهى عن تقييد العلم لا تقل عدداً ولا وزناً عن تلك التي توصي به وتأمر. فمن جهة أولى، لا

---

(٣٤) **تقييد العلم**، مصدر آنف الذكر، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٣٥) ومن هذا القبيل ما يروى عن عائشة عن أبيها (وقد طعن الذهبي في الرواية): «جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً. قلت: فغمني. قلت: أتتقلب لشكوى أو لشيء بلغك؟ فلما أصبح قال: أي بنية، هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها، فدعا بنار فحرقها. فقلت: لمَ أحرقتها؟ قال: «خشيت أن أموت وهي عندي، فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت به، ولم يكن كما حدثني» (**تذكرة الحفاظ**: ١/ ٥).

(٣٦) **تقييد العلم**، ص ٦١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكاد مجمع من مجامع الأحاديث، بدءاً **بصحيح** مسلم **ومسند** أحمد وانتهاء **بسنن** الدارمي **وجامع** ابن عبد البر، يخلو لفظاً أو معنى من الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه». وبالإيقاع نفسه يتواتر، من الجهة الثانية، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: «قال رسول الله صلى الله عليه: «قيدوا العلم». قلت: «يا رسول الله، وما تقييده؟» قال: «الكتاب». بل إن حديث «قيدوا العلم بالكتاب»، الذي روي منسوباً إلى الرسول، قد روي أيضاً منسوباً إلى كبار الصحابة ومنهم عبد الله بن العباس وأنس بن مالك. فنحن إذن هنا أمام ما يسميه الأصوليون **تكافؤ الأدلة**. ولكن أسواء نسب إلى الرسول النهي عن كتاب العلم أم الأمر به، فإننا نرجح ألا يكون ذلك إلا من قبيل التبرير أو التكريس لموقف لاحق. والدليل على الوضع هنا كلمة **العلم** نفسها: فـ «العلم» ما صار له معنى «الحديث» إلا بعد وفاة الرسول، فكيف كان له أن ينهى عن قيده أو يأمر به في حياته؟

والواقع أن الداخل إلى غابة «العلم» لا بد له أن يدهش لكثافة الصراع الذي نشب في الصدر الأول بين أصحاب الحفظ والرواية الشفوية وأصحاب الكتابة والوجادة. ولئن يكن هذا الصراع قد استوقف نظر مؤرخ كبير مثل الخطيب البغدادي في القرن الخامس الهجري، فإن باحثاً معاصراً مثل محمد مصطفى الأعظمي قد وجد من واجبه أن يتابع ويطور في القرن العشرين الميلادي المهمة التي كان تصدى لها مصنف «**تقييد العلم**»، ولكن مع قلب اتجاهها. فعلى حين أن الخطيب البغدادي كان من الذين أسهموا في بناء أسطورة تأخر التدوين إلى منتصف القرن الثاني للهجرة، فإن صاحب أطروحة الدكتوراه المقدمة إلى جامعة كامبردج عام ١٩٦٦، والمنشورة تحت عنوان «**دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**» قد استفاد من المنهجية العلمية الحديثة في مجال البحث التاريخي، ومن الذخيرة المعرفية المتراكمة في العقود الأخيرة، ليؤكد على التدوين المبكر منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، أي بفارق مئة سنة. فحتى أبو سعيد الخدري، راوي حديث: «لا تكتبوا عني...»، «يبدو أنه كتب بعض الأحاديث النبوية لنفسه، إذ نقل عنه قوله: «ما كنا نكتب شيئاً غير القرآن والتشهد»[٣٧].

(٣٧) محمد مصطفى الأعظمي: **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، جزءان، المكتب الإسلامي ١٩٨٥، ج ١، ص ٩٥. وسنكتفي في الشواهد التالية بالإشارة إلى رقم الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحتى أبو هريرة (ـ ٥٩هـ) الذي قال: «ما كان أحد أعلم بحديث رسول الله مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب بيده ويعيه بقلبه، وكنت أعيه بقلبي ولا أكتب بيدي»، فقد أقر، بهذا النفي نفسه، أن غيره، في زمانه، كان «يكتب». ناهيك عن أنه كان يأذن لغيره أن يكتب عنه. فقد روى بشير بن نهيك: «كتبت عن أبي هريرة كتاباً»، كما كانت لهمام بن منبه «صحيفة عن أبي هريرة». كذلك كتب عبد العزيز بن مروان إلى كثير بن مرة الحضرمي (ـ ٧٥هـ) «أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله (ص) من أحاديثهم، إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا» (ص ٩٨). وفي معرض النفي الإثباتي أيضاً نقل عن أبي موسى الأشعري (ـ ٤٢هـ) أنه «كان يعارض كتابة الأحاديث النبوية حتى محا ما كتبه تلميذه عنه» (ص ٩٦). وزيد بن ثابت (ـ ٤٥هـ)، الذي عينه عثمان بن عفان لكتابة المصحف، كان يقول: «إن رسول الله (ص) أمرنا ألا نكتب شيئاً من حديثه»، فكان إذا ما كتب عنه أحد حديثاً محاه. وهذا لا يمنع أنه «أول من صنف كتاباً في الفرائض... ولا تزال مقدمة هذا الكتاب محفوظة في المعجم الكبير للطبراني» (ص ١٠٨ ـ ١٠٩). وعبد الله بن مسعود (ـ ٣٢هـ)، الذي ربما كان أول فقيه في الإسلام، «ما كان يسمح بكتابة الأحاديث النبوية» فكان إذا ما بلغه «أن عند ناس كتاباً فلم يزل بهم حتى أتوه به، فلما أتوه به محاه» (ص ١٢٦). وروي عن عمر بن الخطاب (ـ ٢٣هـ) أنه «بلغه أنه قد ظهر في أيدي الناس كتب، فاستنكرها وكرهها، وقال: أيها الناس، إنه قد بلغني أنه قد ظهرت في أيديكم كتب، فأحبها إلى الله أعدلها وأقومها، فلا يبقين أحد عنده كتاب إلا أتاني به فأرى فيه رأيي. قال: فظنوا أنه يريد أن ينظر فيها، ويقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها في النار، ثم قال: أمنية كأمنية أهل الكتاب»[٣٨] (ص ١٣١). وابراهيم بن يزيد النخعي (ـ ٩٦هـ)، الذي كان يكره الكتب، كان يقول: «قلّ ما كتب إنسان كتاباً إلا اتكل عليه» (ص ١٤٣). وكذلك شأن المقرىء سعيد بن جبير (ـ ٩٥هـ) الذي كان «يكره كتاب الحديث»، ولكن روى عنه ابن سعد في **«الطبقات الكبرى»** أنه قال: «ربما أتيت ابن عباس فكتبت في صحيفتي حتى أملأها». وله على كل حال تفسير للقرآن، وقد رواه عنه الضحاك وعبد الملك بن مروان وعزرة وعطاء بن دينار وقتادة (ص ١٤٩). وروي عن أبي سفيان أنه سئل: «ما لي لا أراك تحدث كما

(٣٨) وفي رواية أخرى: «مثناة [سفر التثنية] كمثناة أهل الكتاب».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يحدث سليمان اليشكري [قبل ـ ٨٠هـ] قال: إن سليمان اليشكري كان يكتب ولم أكن أكتب» (ص ١٥٠). أما محمد بن سيرين (ـ ١١٠هـ)، التابعي المشهور الذي كان حجة في «تعبير الرؤيا»، فـ «كان يكره الكتاب»، ولا يطيق إذا وقع لديه كتاب أن يبيت عنده، ومع ذلك يروى عنه أنه «كان لا يرى بأساً أن يكتب الحديث، فإذا حفظه محاه» (ص ٢٠٢).

هذا من حيث دليل النفي الذي يثبت ما ينفيه. أما من حيث الإثبات المباشر فإن قائمة القرائن والأدلة تزيد ـ ولا تقل ـ غزارة. وربما كان واحد من الشهود الأكثر تبكيراً أبا رافع، مولى الرسول الذي مات قبل ٤٠هـ (والذي رأينا الجابري يخلط بينه وبين ابنه عبيد الله ويؤكد، بلسان حسن الصدر، أن السلطة المرجعية لأهل السنة تنكرت لدوره في تدوين الحديث والتفقه). فقد روى الخطيب البغدادي في **«الكفاية»** أن أبا بكر بن عبد الرحمن قال: «دفع لي أبو رافع كتاباً فيه استفتاح الصلاة». وروى ابن سعد في **«طبقاته»**: «قالت سلمى: رأيت عبد الله بن عباس معه ألواح يكتب عليها من أبي رافع شيئاً من فعل رسول الله (ص ٩٥)[٣٩]. وذكر أبو بكر الثقفي (ـ ٥١هـ) أنه «كتب خطاباً إلى ابنه الذي كان قاضياً بسجستان وضمّنه بعض الأحاديث النبوية المتعلقة بالقضاء» (ص ٩٥). وقال علي بن المديني: «أتاني رجل من ولد محمد بن سيرين بكتاب محمد بن سيرين عن أبي هريرة... وكان أوله: هذا ما حدثنا أبو هريرة، قال أبو القاسم كذا، وقال أبو القاسم كذا، وكان الكتاب في رق عتيق» (ص ٩٩). وروى اليعقوبي في **«تاريخه»** أن أسماء بنت عميس (ماتت بعد ٤٠هـ) «كانت عندها صحيفة فيها أحاديث رسول الله (ص)» (ص ١٠٠). وكان أنس بن مالك (ـ ٩٣هـ) «يحث أولاده على كتابة العلم. قال ثمامة بن عبد الله: كان أنس يقول لبنيه: «يا بني قيدوا العلم بالكتابة»، حتى نقل عنه أنه كان يقول: «كنا لا

---

(٣٩) وقد روى الخطيب البغدادي شبهه مسنوداً إلى فايد مولى عبيد الله بن أبي رافع، قال: «كان ابن عباس يأتي أبا رافع فيقول ما صنع رسول الله (ص) يوم كذا؟ ما صنع رسول الله (ص) يوم كذا؟ ومع ابن عباس ألواح يكتب فيها» (**تقييد العلم**، ص ٩٢). وما دمنا بصدد الحديث عن أبي رافع وابنه ابن أبي رافع فلنذكر أن ابن رافع آخر، وهو عمرو مولى عمر، قال في رواية ينقلها عنه السيوطي في **«إسعاف المبطأ»**: «كنت أكتب مصحّفاً لأم المؤمنين حفصة الحديث» (**إسعاف المبطأ في رجال الموطأ** في ذيل **الموطأ** لمالك بن أنس، ص ٨٠٣).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نعد علم من لم يكتب علمه علماً» (ص ١٠١). وجاء في «**تاريخ بغداد**» أن ابن سنان قال: «خرجت في وفد من أهل الأنبار إلى الحجاج إلى واسط نتظلم إليه من عامله علينا ابن الرفيل، فدخلت ديوانه فرأيت شيخاً والناس حوله يكتبون عنه. فسألت عنه فقيل لي: أنس بن مالك» (ص ١٠١). وكان لجابر بن عبد الله (ـ ٧٨هـ)، مفتي المدينة في زمانه، «صحيفة» روى عنها أبو سفيان والحسن البصري. وروى سليمان بن حرب: «كان سليمان اليشكري جاور بمكة سنة جاور جابر بن عبد الله. وكتب عنه صحيفة، ومات قديماً وبقيت الصحيفة عند أهله» (ص ١٠٥). وكان الحسن بن علي (ـ ٥٠هـ) «يوصي بكتابة الأحاديث النبوية لمن لا يحفظ. قال محمد بن ابان: قال الحسن بن علي لبنيه وبني أخيه: تعلموا، فإنكم صغار قوم اليوم، تكونون كبارهم غداً، فمن لم يحفظ منكم فليكتب»[٤٠] (ص ١٠٧). وقد قُدِّرت كتب عبد الله بن عباس (٦٨هـ) التي كان ينقلها عنه مولاه كريب بـ «حمل بعير أو عدل بعير»، وكان «يحث طلابه على كتابة العلم... ويقرأ كتبه على الناس، ولكنه في أيامه الأخيرة عندما ابتلي في عيونه وصعبت عليه القراءة، طلب من الناس أن يقرؤوا عليه كتبه» (ص ١١٧). واشتهر عبد الله بن عمرو بن العاص بـ «صحيفته» التي كان يسميها «الصادقة» و «كانت هذه الصحيفة أعز شيء عنده» (ص ١٢٢). وكتب أبو قلابة، عبد الله بن زيد البصري (ـ ١٠٤هـ) «أحاديث كثيرة، وجمع ثروة علمية لا تقدر». وقد وجدناه يوصي بكتبه فيقول: «ادفعوا كتبي إلى أيوب ـ إن كان حياً ـ وإلا فأحرقوها»، «فجيء بها عدل راحلة من الشام» (ص ١٤٤). وكان تلاميذ جابر بن زيد الأزدي (ـ ٩٣هـ) يكتبون عنه فقيل له «إنهم يكتبون عنك ما يسمعون» فقال: «إنا لله يكتبون» (ص ١٤٦). وكان خالد بن معدان الكراعي (ـ ١٠٣هـ) «عالم أهل بلده في زمانه»، وقد قال عنه بحير: «ما رأيت أحداً ألزم للعلم منه، وكان علمه في مصحف له أزرار وعرى»[٤١] (ص ١٤٧). وكان الشعبي

---

(٤٠) ممن روى هذا الحديث من «أهل السنة» أحمد بن حنبل في «**علل الحديث**» والخطيب البغدادي في «**الكفاية**».

(٤١) لم يكن اسم «المصحف» يطلق في الصدر الأول على كتاب القرآن حصراً. وقد روى السيوطي في «**الاتقان في علوم القرآن**» نقلاً عن ابن اشتة في كتاب «**المصاحف**» أن «أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدي بردائه حتى يجمعه فجمعه ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم سموه السفر، قال ذلك تسمية اليهود، فكرهوه، فقال رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف» (ص ٥٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ـ ١٠٣هـ) يملي العلم على تلاميذه. قال مجاهد: «رأيت الشعبي يملي على رجل ثلاث طومار في الصدقات والفرائض»، وهو من الأوائل الذين ألفوا في موضوعات شتى، ومما ألفه «**كتاب الجراحات**» (ص ١٥٢). وكان عبد الرحمن بن عائذ الأزدي(ـ ٨٠هـ) «من حملة العلم»، و «يبدو أن كتبه كانت كثيرة». قال بقية عن ثور بن يزيد: «كان أهل حمص يأخذون كتبه، فما وجدوا من الأحكام اعتمدوه». وقال ارطأة بن المنذر: «اقتسم رجال من الجند كتب ابن عائذ الأزدي بينهم بالميزان» (ص ١٥٤). وكان عند عكرمة، مولى ابن عباس (ـ ١٠٥هـ)، «كتب» وقد «نزل على عبد الله أبي الأسوار بصنعاء، فعدا ابنه على كتاب لعكرمة فنسخه، وجعل يسأل عكرمة، ففهم أنه كتبه من كتبه» (ص ١٦١). وقال ابن علية عن يزيد الرشك، الذي كان يروي عن معاذة بنت عبد الله العدوية (ـ ٨٣هـ): «سمعت من يزيد الرشك أربعة أحاديث، وكان يحدث من كتابه، فقلت: هذا لا يحفظ، فلم أرغب فيه» (ص ١٦٦). وكان الحسن بن يسار البصري (ـ ١١٠هـ) «عالماً فقيهاً فاضلاً قارئاً لا يشك في صدقه، غير أنه كان كثير المراسيل، كثير الرواية عن قوم مجاهيل، وعن صحف قد وقعت إليه لقوم أخذها منهم وعنهم... وكان كثير المراجعة لكتبه لئلا يقع في الخطأ. وكان يملي الأحاديث على تلاميذه، وكان قد أملى التفسير، فكتبه الناس. وما كان يكتفي بهذا القدر، بل كان يكتب لهم أيضاً. وكان الطلاب يقرؤون عليه الكتب... ويذكر ابن سعد رواية مفادها أن الحسن البصري أحرق كتبه قبل وفاته»[٤٢] (ص ١٧٤). وذكر عبد الله بن عيسى الأنصاري (ـ ١٣٥): «لقيت زيد بن علي فحدثته بأحاديث، اكتتبها مني في ألواح صغار» (ص ١٨٨). وكان عطاء بن أبي رباح (ـ ١١٧هـ) «يشجع على كتابة الأحاديث ويساعد الطلاب على هذا. قال عتبة بن حكيم الهمداني: كنت عند عطاء بن أبي رباح، ونحن غلمان، فقال: يا غلمان، تعالوا اكتبوا. فمن كان منكم لا يحسن كتبنا له، ومن لم يكن عنده قرطاس أعطيناه من عندنا» (ص ١٩٠). وكانت عند العلاء بن عبد الرحمن الحرقي (ـ ١٣٩هـ)، كما روى ابن قتيبة عن مالك، «صحيفة يحدث بما فيها، فربما أراد الرجل أن يكتب بعضها، فيقول له: أما أن تأخذها جميعاً أو تدعها

---

(٤٢) يقر الجابري في سياق آخر غير «عصر التدوين» المتوهم، ونقلاً عن شاهد له من «**رسائل العدل والتوحيد**» التي جمعها محمد عمارة، أنه كان ثمة للحسن البصري، الذي عاش بين ٢١ ـ ١١٠هـ، «رسائل» (ت. ع. ع، ص ١٣٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جميعاً، وصحيفته بالمدينة مشهورة» (ص ١٩٥). وكان قتادة بن دعامة السدوسي (ـ ١١٧هـ) من أعلام من «كتب الأحاديث. وله من الكتب تفسير القرآن، والناسخ والمنسوخ في القرآن، وعواشر القرآن. وكان يحض على الكتابة. قال أبو هلال: «قيل لقتادة: يا أبا الخطاب أنكتب ما نسمع؟ قال: وما يمنعك أحد أن تكتب، وقد أنبأك اللطيف الخبير أنه قد كتب، وقرأ: «في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى [طه: ٥٢]. ويبدو أنه في أوائل عهده ما كان يلتزم بيان الأسانيد... فيقول: بلغنا عن النبي (ص) وبلغنا عن عمر وبلغنا عن علي، ولا يكاد يسند. فلما قدم حماد بن أبي سليمان البصرة جعل يقول: حدثنا إبراهيم وفلان وفلان، فبلغ قتادة ذلك فجعل يقول: ... سألت سعيد بن المسيب وحدثنا أنس بن مالك... وقال شعبة: كنت أنظر إلى فم قتادة، فإذا قال: حدثنا، كتبت، وإذا لم يقل لم أكتب... وقال علي بن المديني: «سمعت معاذ بن هشام يقول، سمع أبي من قتادة عشرة آلاف حديث. قال: ثم أخرج لنا من الكتب عن أبيه نحواً مما قال. فقال: هذا سمعته وهذا لم أسمعه، فجعل يميزها» (ص ١٩٧ ـ ١٩٩). أما محمد بن علي بن الحسين، خامس أئمة الشيعة المعروف بالباقر (ـ ١١٤هـ)، فتذكر مراجع السنة، ومنها **تهذيب التهذيب** لابن حجر، أنه «كانت لديه كتب، وهي التي كانت في حوزة ابنه جعفر فيما بعد». وذكر ابن حنبل في **علل الحديث** أنه «كانت عند ابن جريج أحاديث محمد بن علي مكتوبة» (ص ٢٠٢). وكان لأبي الزبير محمد بن مسلم بن تدرس (ـ ١٢٦هـ) «كتابان عن جابر، ولكنه لم يكن قد سمع كل أحاديثهما عن جابر، وكان يميز بين ما سمع وما لم يسمع... ويبدو أن جل تلامذته كتبوا عنه. قال ابن عدي: «لا أعلم أحداً من الثقات تخلف عن أبي الزبير إلا وقد كتب عنه» (ص ٢٠٣). وكان لدى ابراهيم بن مسلم الهجري (ـ ١٣٠هـ) «كتب عديدة. قال ابن عيينة: «أتيت ابراهيم البحري فدفع إلي عامة كتبه، فرحمت الشيخ وأصلحت له كتابه... قلت: هذا عن عبد الله، وهذا عن النبي (ص)، وهذا عن عمر» (ص ١٦٨). وكان أيوب السختياني (ـ ١٣١هـ) «ثبتاً في الحديث، جامعاً عدلاً»، وكان منهم من يحفظ عنه ومنهم من يكتب، و «عندما ذكر عند أبي نعيم أن حماداً حفظ عن أيوب وابن علية، كتب، قال: ضمنت لك أن كل من لا يرجع إلى الكتاب لا يؤمن الزلل» (ص ١٧٠). وربما كان «مسك الختام» في هذه اللائحة ابن شهاب الزهري (ـ ١٢٣هـ) الذي أثر عند قوله: «لم يدون هذا العلم أحد مثل تدويني».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والواقع أنه مع الزهري يمكن أن نتحدث عن **انكسار في الحاجز النفسي**. فمن قبل، وعلى لسان تابعي مثل عطاء بن أبي رباح (١١٤هـ)، كان يقال إن «العلم سماع» وإن «العلم الذي يجب قبوله ويلزم العمل به هو المسموع دون غيره»(٤٣). ولكن مع الزهري، وابتداء منه أو من عصره الذي يتمفصل ما بين نهاية المائة الأولى وبداية المائة الثانية، صار «العلم» مأموراً به ومجهوراً بأمره. فهذا معتمر، ابن سليمان بن طرخان التيمي (٤٦ ـ ١٤٣هـ) يقول: «كتب إلي أبي وأنا بالكوفة أن «اشتر الكتب واكتب العلم، فإن المال يذهب والعلم يبقى». وهذا يحيى بن أبي كثير (ـ ١٢٩هـ) يوصي من يسمع عنه: «اكتب، فإن لم تكن كتبت، فقد ضيعت». وهذا يحيى بن سعيد القطان (ـ ١١٣هـ) يتأسف على كونه لم يكتب من قبل: «وددت أني كتبت كلما كنت أسمع، وكان ذلك أحبّ إلي من أن يكون لي مثل مالي». وانقلبت المعايير. فمن قبل كان الكتاب يعاب، ولكن معاوية بن قرة المزني (ـ ١١٣هـ) يعكس الآية ويعيب عدم الكتاب: «من لم يكتب العلم فلا تعد علمه علماً». وفي طور لاحق ومتأخر صار الكتاب لا نقيضاً مبخوساً للحفظ، بل ضمانته. فقد كان ابن جريج (ـ ١٥٠هـ) إذا سئل عن شيء قال: «اكتب، فما قيد العلم بشيء مثل الكتاب». وابن المبارك (ـ ١٨١هـ) يعترف: «لولا الكتاب ما حفظنا». والخليل بن أحمد (ـ ١٧٥ هـ) يقر ويباهي: «ما سمعت شيئاً إلا كتبته، ولا كتبت شيئاً إلا حفظته، ولا حفظت شيئاً إلا انتفعت به». أما ذلك «المشرّع للعقل العربي» الذي كانه الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) فقد شرّع أيضاً للكتاب: «اعلموا رحمكم الله أن هذا العلم يندّ كما تند الإبل، فاجعلوا الكتب له حماة، والأقلام عليه رعاة». ولم يتردد أحمد بن حنبل (ـ ٢١٤هـ) في قلب سلّم التقييم عاليه سافله: «حدثونا، قوم من حفظهم وقوم من كتبهم، فكان الذين حدثونا من كتبهم أتقن»(٤٤).

إن هذا الانقلاب في الموقف من الكتابة ينبع في تقديرنا في المقام الأول من أسباب «فنية». فتقنية السماع والحفظ، مع شيء من تقييد «العلم» عند الاقتضاء بطريقة الاختزال كما نقول اليوم، كانت تفي بالغرض ما دام «العلم» محدود الحجم. ولكن مع تحول الرحلة في طلب العلم أو «تحمله» كما كان يقال، إلى

---

(٤٣) الخطيب البغدادي: **الكفاية**، نقلاً عن **«تدوين السنة»**، ص ١٦٧.

(٤٤) **تقييد العلم**، ص ١٠٩ ـ ١١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ظاهرة جماعية وشبه طقسية ـ حتى لقد بات يعدّ من يموت وهو في الطريق إلى «العلم» شهيداً ـ ومن تضخم العرض من جراء تضخم الطلب والانتقال من طور تداول الحديث بالمفرق إلى طور تداوله بالجملة، لم يعد في مستطاع الذاكرة وحدها استيعاب الدفوقات المتكاثرة. فذلك الجامع والراوي النموذجي للحديث في عهد بني أمية الذي كانه الزهري كان ـ قبل أن يصير بدوره «عالماً» ـ «يطوف على العلماء ومعه الألواح والصحف، يكتب كلما سمع»(٤٥). وإذا اعتبرنا المدينة نقطة المركز في انتشار الحديث، فإن دائرة هذا الانتشار كانت تزيد اتساعاً طرداً مع تزايد المسافة ما بين المركز والمحيط. وهذه الظاهرة التضخمية وجدت أبلغ تعبير عنها على لسان الزهري أيضاً؛ فقد كان يقول: «يا أهل العراق، يخرج الحديث من عندنا شبراً، ويصير عندكم ذراعاً»(٤٦). وحتى نأخذ فكرة عن الضرورة «الموضوعية» التي أملت التحول من التقنية السماعية إلى التقنية الكتابية ـ وهو تحول سهّله الاتساع الهائل في دائرة التجارة واستيراد برديّ مصر وكاغد الصين ـ لا بأس أن نستعين ببعض الأرقام. فمالك في **الموطأ** ـ وقد يكون هذا أول عمل من طبيعة «موسوعية» في حقل الحديث ـ قد جعل نسخته الأولى في ٩٠٠٠ حديث قبل أن يختصره مراراً ليجعله يضم «في صورته الأخيرة مائة حديث مسند و٢٢٢ حديث مرسل و٦١٣ حديث موقوف»(٤٧). أما البخاري، فبعد أن «قضى ستة عشر عاماً في الرحلة والتحمل واستمع إلى نحو من ألف عالم وحفظ بالذاكرة (كذا!!) أكثر من ١٠٠٠٠٠ حديث، لم يستبق منها في نهاية الأمر سوى ٩٠٨٢ حديثاً»(٤٨). وأخيراً فإن مسند أحمد بن حنبل قد تضمن نص أربعين ألف حديث ونيفاً، وقال مصنفه فيه: «إن هذا الكتاب قد جمعته وأتقنته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً».

وإلى هذا ينبغي أن نضيف عاملاً ثانياً. فانديا‌ح موجة الحديث من المدينة

---

(٤٥) **سير أعلام النبلاء**، ج ٥، ص ٣٢٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٤٧) فؤاد سزكين: **تاريخ التراث العربي**، المجلد الأول: **علوم القرآن والحديث**، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج ٢، ص ١٣٠.

(٤٨) الشيخ بو عمران: «التفسير والسنة» في **بانوراما الفكر الإسلامي** Panorama de la Pensée Islamique، منشورات سندباد، باريس ١٩٨٤، ص ٣٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بصورة رئيسية، ومن مكة كذلك بصورة جزئية، باتجاه الأمصار في الشام ومصر، وعلى الأخص في العراق وفارس وخراسان، قد أحدث تغيراً سوسيولوجياً في الطبيعة «الإثنية» لأهل الحديث. فما دام مركز إنتاج الحديث في الحجاز، فقد كان دور العناصر العربية فيه كبيراً وحاسماً. ولكن مع تشعُّب الحديث في الأمصار «تشعَّب» أيضاً إثنياً، وعلى الأخص على صعيد إعادة الإنتاج. وفي الأمصار كانت البنية الثقافية القائمة، حتى من قبل الإسلام، ذات طابع مكتوب، بالتعارض مع البنية الثقافية العربية في الحجاز الجاهلي والإسلامي التي كانت إلى حد كبير شفوية، وشعرية بالتالي أكثر منها نثرية[٤٩]. ودخول شعوب الأمصار في الإسلام ما كان يعني تعريباً فورياً، واكتساب مَلَكة اللغة يستغرق من الوقت أكثر مما يستغرقه تبديل العقيدة. وما كان لشعوب الأمصار ممن اعتنقوا الإسلام أن يدخلوا بيت العربية إلا من باب الكتابة، ولا سيما أنهم في الأصل، وعلى الأخص الفرس منهم كما يقر لهم الجاحظ في نص مشهور، أهل كتب وثقافة مكتوبة[٥٠]. ومن ثم فإن الكتابة، لا الذاكرة العارية، كانت تقنيتهم في حفظ «العلم» وتداوله. وبما أن «العلم» كان ـ أو صار بالأحرى ـ مصدراً رئيسياً من مصادر السلطة والشرعية في الدولة العربية الإسلامية، فقد كان لا مناص للفرس من أن يضعوا اليد عليه، بواسطة القلم والصحيفة، من جملة ما وضعوا اليد عليه من موارد هذه الدولة ومصائرها. وبرنامجهم هذا لا يخفي نفسه من خلال القول الموضوع على لسان الرسول: «لو أن العلم مناط بالثريا لنالته رجال من أبناء فارس»[٥١]. وبهذا المعنى فإن تدوين «العلم» كان بمثابة مصادرة له. ومن هذا

---

(٤٩) هذا لا يعني أن العرب كانوا، كما يفترض الشاطبي وابن خلدون، ومن بعدهما الجابري بصورة ضمنية، «أمة أمية». فشفوية الثقافة لا تتنافى ووجود أشكال محدودة من الكتابة. ولو كان العرب يجهلون كل شكل من أشكال الثقافة المكتوبة، لما كان القرآن، الذي توجه إليهم هم أولاً بالخطاب، وصف نفسه بأنه «الكتاب» بألف ولام التعريف، ولما كان حدثهم عن «الأسفار» و «القراطيس» و «الأقلام»، ولما كان أقسم بـ «القلم وما يسطرون» وبـ «ربك الأكرم الذي علم بالقلم».

(٥٠) «إن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب» (**البيان والتبيين**، ج ٣، ص ٤٠٤).

(٥١) أورده أبو المظفر الحنفي (ابن الملك العادل سيف الدين بن أيوب المتوفى سنة ٦٢٤هـ) في كتابه «**السهم المصيب في كبد الخطيب**»، ملحق الجزء ١٣ من «**تاريخ بغداد**» للخطيب البغدادي، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت بلا تاريخ، ص ٩٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المنظور فإن «النكتة» التي يرويها الجاحظ على لسان عبد الله بن شبرمة تضيء بمدلول جديد. قال: «قال رجل من فقهاء المدينة: من عندنا خرج العلم»، فقال ابن شبرمة: نعم، ثم لم يرجع إليكم»[٥٢]. وهذا ما يفسر المقاومة التي ظل أهل المدينة يبدونها إزاء تقنية الكتابة حتى بعد أن أخذوا بها بدورهم. فمالك بن أنس، الذي قضى حسب تصريحه أربعين عاماً وهو يصنف **«الموطأ»**، أفتى بعدم جواز الأخذ عمن يكتب الأحاديث ولا يحفظها، حتى ولو كان «ثقة صحيحاً»، معللاً فتواه السالبة بالقول: «أخشى أن يزاد في كتبه بالليل». وإمام المدينة هو من شكك أيضاً في جملة علم «أهل العراق» عندما رد على من سأله: لَمْ لَمْ تأخذ عن أهل العراق؟ فقال: «رأيتهم يقدمون ههنا فيأخذون عن أناس لا يوثق بهم، فقلت إنهم هكذا في بلادهم يأخذون عمن لا يوثق بهم»[٥٣]. فلكأن «العلم» أضحى، مع أهل العراق، إلى غير أهله. وهو حصراً العلم المدوَّن لا العلم المحفوظ في صدور المدنيين من أنصار ومهاجرين. ولئن يكن العراق هو المسرح الأول للتدوين، فإن مفصل القرنين الأول والثاني للهجرة هو إطاره الزمني. فابتداء من ذلك المنعطف شرعت الثقافة العربية الإسلامية تتحول إلى **ثقافة مكتوبة**. ولا شك أن أهل العراق، وجلهم من «أهل التسوية» ـ وهذا تعبير أقل شوفينية بكثير من تعبير «الشعوبية» الذي درج الجابري مع كثيرين غيره على استعماله ـ كان لهم دور رئيسي في ذلك التحول.

ولا نستطيع أن نغفل ـ وذلك هو العامل الثالث ـ دور السلطة المركزية في كسر الحاجز النفسي الذي كان يعترض الانتقال من الرواية إلى الكتابة. ويبدو أن من تصدى لكسر هذا الحاجز هو عمر بن عبد العزيز، الخليفة «الراشد» الخامس الذي وَلِيَ ما بين ٩٩ و١٠١هـ، أي بالضبط في مفصل المائتين الأولى والثانية. فقد كتب إلى أهل المدينة: «انظروا ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكتبوه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء». وفي رواية أخرى تتردد في عديد من كتب الحديث أنه كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: «انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) أو سنّة ماضية أو حديث عَمْرَة فاكتبه، فإني قد خشيت

---

(٥٢) **البيان والتبيين**، حققه فوزي عطوي، دار صعب، بيروت بلا تاريخ، ج ١، ص ١٧٨.

(٥٣) الإمام مالك بن أنس: **الموطأ**، وملحق به كتاب **إسعاف المبطأ في رجال الموطأ** للسيوطي، حققه سعيد محمد اللحام، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٩٤، ص ٧٦٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دروس العلم وذهاب أهله»[٥٤]. وقد روى الزهري: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفتراً دفتراً. فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً»[٥٥]. ولا شك أن هذه الرواية تذكرنا بنسخ المصاحف التي بعث بها عثمان ابن عفان لتعتمد في الأمصار بعد جمع القرآن. فلكأن الخليفة «الراشد» الخامس أراد تقليد الخليفة الثالث ومتابعة سنّته. ولقد ذهب كثرة من الباحثين إلى أن «الورع»، الذي اشتهر به عمر بن عبد العزيز، هو وحده ما يمكن أن يعلل بادرته. والحال أن العكس يكاد يكون هو الصحيح، إذ إن «الورع» هو ما وقف حائلاً إلى حينه دون تدوين السنّة. ومشهورة هي الرواية عن عمر بن الخطاب أنه «أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله (ص)، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أُلبس كتاب الله بشيء أبداً»[٥٦]. بل إن شبيه هذا التحرج كان وقف حائلاً، في طور أول، دون جمع القرآن وتدوينه. فقد «أخرج البخاري عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقْتَلَ أهل اليمامة وعنده عمر. فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بالناس، وإني لأخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن يجمعوه، وإني لأرى أن يجمع القرآن. قال أبو بكر: فقلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله (ص)؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، فرأيت الذي رأى عمر. قال زيد ـ وعمر عنده جالس لا يتكلم ـ فقال أبو بكر: إنك شاب عاقل، ولا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله (ص)، فتتبع القرآن فاجمعه؛ فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن؛ فقلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي (ص)؟ فقال أبو بكر: هو والله خير؛ فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال»[٥٧].

---

(٥٤) **تقييد العلم**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٥٥) نقلاً عن: **تدوين السنة**، ص ٥٩.

(٥٦) **تقييد العلم**، ص ٤٩.

(٥٧) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، ص ٧٧، وكذلك: **الاتقان في علوم القرآن**، ص ٥٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتتحدث مصادر كثيرة عن معارضة الخليفتين الأولين لا لتدوين السنة فحسب، بل لرواية الحديث أصلاً. فقد «خطب أبو بكر مرة في الناس فقال: «إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً. فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم قولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه». وروي عن الخليفة عمر بن الخطاب أنه قال لجماعة من الأنصار حين أوفدهم إلى العراق لتعليم الناس: «إنكم تأتون قوماً لهم دويّ بالقرآن، فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث. أقلوا الرواية عن رسول الله»[٥٨]. وقد روي عن عمر أيضاً أنه قال: «أقلوا من الرواية عن رسول الله (ص) إلا فيما يعمل به». وقد هدد بعض المحدثين بالنفي. فقد سُمع يقول لأبي هريرة: «لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض دوس»[٥٩]. بل ضربه مرة بالدرة وقال: «قد أكثرت من الحديث، وأحرى بك أن تكون كاذباً على رسول الله»[٦٠]. وقد توقف أبو هريرة عن التحدث عن الرسول، إلى أن مات عمر فعاد يحدث. وفي رواية للذهبي[٦١] عن سعد بن ابراهيم أن عمر حبس أربعة من كبار الصحابة هم ابن مسعود وأبو الدرداء وأبو مسعود الأنصاري وأبو ذر الغفاري فقال لهم: «لقد أكثرتم الحديث عن رسول الله». وفي رواية أخرى أنه فرض عليهم نوعاً من الإقامة الجبرية وقال: «أقيموا عندي، والله لا تفارقوني ما عشت»، ومنع خروجهم من المدينة. والأول من هؤلاء الأربعة، عبد الله بن مسعود، هو على كل حال من استخلص الدرس ولخصه بالقول المسند إليه: «إنما القلوب أوعية، فاشغلوها بالقرآن ولا تشغلوها بغيره»[٦٢].

---

(٥٨) **تدوين السنة**، ص ٥٠. وبديهي أننا لا نحمل هذه الأحاديث وأمثالها على سبيل الصحة المطلقة. فعمر بن الخطاب هو نفسه من روي على لسانه أنه قال: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنة أعلم بكتاب الله عز وجل». ولكن بغض النظر عن صحة هذه الرواية أو تلك فإن الحديث عن الإقلال من الرواية عن الرسول أو على العكس الإكثار منها إنما يعكس حساسية معينة. فـ «السنة» ما كانت حتمية من حتميات التاريخ، بل كانت موضوعاً لصراع، وكانت الاحتمالات في الصدر الأول مفتوحة في الاتجاهين كليهما. ولئن غلب اتجاه أصحاب الحديث، فما كان من المستحيل ـ لو اختلفت الظروف ـ أن يغلب اتجاه أصحاب القرآن.

(٥٩) كان أبو هريرة يعرف بالدوسي، ودوس هي عشيرته الأصلية في اليمن.

(٦٠) **دراسات في الحديث النبوي**، ص ١٣٢.

(٦١) **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٦.

(٦٢) **تقييد العلم**، ص ٥٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذا صحت القاعدة التي تقول: إن الدين لا يفسر بالدين، أو بالأصح لا يفسربالدين وحده، فإن «ورع» عمر بن عبد العزيز ـ الذي قد يكون هو نفسه من صنع جيل لاحق»[٦٣] ـ لا يكفي وحده لتعليل قراره بتدوين السنة. ولو كان له أن يسير على سنة من تقدمه من الخلفاء الراشدين لامتنع عن الأمر بجمع «العلم» في «دفاتر» أو بالأحرى في «كراريس ككراريس المصاحف»[٦٤]. وإنما نرجح أن يكون وراء ذلك القرار عامل سياسي. فالمدينة، المنبع الأول لنهر الحديث، والكوفة، رافده الرئيسي، كانتا مدينتين معاديتين بضراوة لبني أمية؛ وقد أصابهما على أيديهم بلاء شديد. وحسبنا هنا الإشارة إلى وقعة يوم الحرة وما تعرضت فيه المدينة وأهلها من تنكيل. ففي سنة ٦٣هـ بلغ يزيد بن معاوية أن أهل المدينة خلعوه لإسرافه في المعاصي، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً بقيادة موسى ابن عقبة لقتالهم. وعند باب طيبة كانت وقعة الحرة التي يقول فيها السيوطي، على لسان الحسن بن علي، إنه «ما كاد ينجو منهم أحد، قتل فيها خلق من الصحابة رضي الله عنهم ومن غيرهم، ونهبت المدينة، وافتضّ فيها ألف عذراء»[٦٥]. وقد روى محمد بن عمرو بن حزم أنه قتل يومها «بضعة وسبعون رجلاً من قريش، وبضعة وسبعون رجلاً من الأنصار، وقتل من الناس نحو من أربعة آلاف، وقتل ابنان لعبد الله بن جعفر، وقتل أربعة أو خمسة من ولد زيد ابن ثابت لصلبه... وفضحت النساء ونهبت الأموال»[٦٦]. ولا شك أن المدينة،

---

(٦٣) ليس من المستبعد أن يكون لأصحاب الحديث هم أنفسهم دور في «توريع» عمر بن عبد العزيز. فقد كان أبوه، أمير مصر، «بعثه إلى المدينة يتأدب بها، فكان يختلف إلى عبيد الله بن عبد الله يسمع منه العلم». ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك الخلافة أمّره على المدينة «فوليها من سنة ست وثمانين إلى سنة ثلاث وتسعين» (**تاريخ الخلفاء**، ص ٢٢٩).

(٦٤) التعبير للضحاك بن مزاحم (ـ ١٠٥هـ) في حديث منسوب إليه: «لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف» (**تقييد العلم**، ص ٤٧).

(٦٥) **تاريخ الخلفاء**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٠٩.

(٦٦) **الإمامة والسياسة**، المنسوب إلى ابن قتيبة الدينوري، تحقيق طه محمد الزيني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ، ج ٢، ص ٨. ومعلوم أنه من المدينة توجه الجيش الأموي إلى مكة لقتال ابن الزبير، فحاصروه ورموه بالمنجنيق بمعدل عشرة آلاف صخرة كل يوم، فهدمت من مجانيقهم ناحية من البيت «واحترقت من شرارة نيرانهم أستار الكعبة وسقفها وقرنا الكبش الذي فدى الله به إسماعيل».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومعها الكوفة (وكذلك البصرة) التي شهدت مقتل الحسين بن علي ثم إرهاب الحجاج، قد تحوّلت إلى مصنع **للأيديولوجيا الحديثية** المناوئة للأمويين. وأغلب الظن أن قرار عمر بن عبد العزيز بجمع الحديث لم يكن منقطع الصلة بإرادة حصر الخسائر ـ فضلاً عن الرغبة الورعة في وضع حد لعملية «الكذب على النبي» التي لا بد أن تكون أحداث كربلاء والمدينة ومكة المفجعة قد أطلقتها من قمقمها. ولكن ابن عبد العزيز لم يقيض له أن يمضي أكثر من سنتين في الخلافة. ثم إن العملية كانت قد تضخمت وتشعبت إلى حد الاستعصاء على أي ضبط أو حصر، ولا سيما أن الأمصار كانت مسرحاً دائماً للخروج على بني أمية. بل يمكن القول إن عملية إنتاج الأيديولوجيا الحديثية قد خرجت من أيدي أصحابها أنفسهم. فكما في كل ظاهرة جماعية، استقلت آلية إنتاج الحديث بنفسها وصارت تتبع منطقها الخاص الذي لا بد أن يكون له استقلاله الذاتي عن الأهواء السياسية المتصارعة، وإلا لفقد كل مصداقية وكل مشروعية. والواقع أن هذه نقطة خلاف إضافية بين الجابري وبيننا. فهو يتصور أن «التدوين» آلية متواقتة في الزمان وممتدة في المكان انطلقت دفعة واحدة بكبسة على «الزر» من قبل السلطة السياسية المركزية. يقول: «إذن فعملية تدوين الحديث وما يتصل به من سيرة وأخبار، وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها، كل ذلك تم في زمن واحد وفي أهم الأمصار الإسلامية يومئذ. ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدده الذهبي أو أدخلنا عليه بعض التعديل [بزيادة بضع سنين أو نقصها]، فمن الثابت تاريخياً أن الرجال الذين نُسب إليهم «تدوين العلم وتبويبه» قد قاموا بذلك فعلاً، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضاً ويسكنون الأمصار التي حددها النص. وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن هذا العمل الذي تم في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكن أن يحدث هكذا تلقائياً وبمجرد المصادفة. إنه لا بد أن تكون الدولة وراء هذه الحركة العلمية الواسعة التي كات تستهدف «ترسيم» الدين، إذا صح التعبير، أي جعله جزءاً من الدولة وفي خدمتها»[٦٧]. والحال أننا بدون أن ننكر دور العامل السياسي، فإننا لا نصدر عن مثل هذه النزعة الحتمية الآلية، ولا نرى في مدوّني الحديث، على تعدد اتجاهاتهم وتباين أهوائهم، جوقة موسيقية واحدة قادها «مايسترو» مجرد اسمه «الدولة». كما لا نرى في مدونة الحديث، بكل نقائضها وأحاديثها التي ينسخ بعضها بعضاً ويؤكد الشيء وعكسه عند الاقتضاء ـ مثلما

(٦٧) ت. ع. ع، ص ٦٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رأينا في مسألة المفاضلة بين حفظ العلم وكتابه ـ مجرد «ترسيم» للدين لوضعه في خدمة ذلك العازف المفرد. فتدخل الدولة ـ بغض النظر عن أمويتها أو عباسيتها بحكم المسافة الزمنية الفاصلة بين عمر بن عبد العزيز في فرضيتنا وبين أبي جعفر المنصور في فرضية الجابري ـ ما تعدى كونه محاولة لضبط الأشياء بعد انفلاتها من عقالها. والأمر بتدوين السنة، الصادر عن عمر بن عبد العزيز أو المنسوب إليه، ما تخطى دوره كسر الحاجز النفسي كما قلنا. وبالأصل، إن الخليفة «الورع» لم يأمر بتدوين السنة بقدر ما أمر بجمع المدوَّن منها في محاولة لحصره وإلغاء ما يمكن إلغاؤه منه[٦٨]. وعملية التدوين كانت قائمة كما رأينا على قدم وساق، وما زاد عمر بن عبد العزيز على أن أخرجها، بإباحته إياها، إلى العلن، ونزع عنها صفة «الكراهة» ليخلع عليها صفة «الاستحباب». ثم إن تدخل السلطة الأموية لم يجرد عملية إنتاج الحديث وتدوينه من استقلاليتها الذاتية. فالأيديولوجيا الحديثية كانت تُنتج من تحت ـ وهذا هو مصدر فاعليتها ـ ولا تفرض من فوق. ولا شك أن بني أمية، بما لهم من سلطان ومال، أفلحوا في جعل بعض آلات مصنع الحديث تعمل لحسابهم[٦٩]، ولكنهم ما استطاعوا قط أن يمنعوا بقية الآلات ـ وهي الأكثر ـ من العمل لصالح خصومهم. وحتى ذلك **الموظف الأيديولوجي** الذي انتهى إلى أن يكونه الزهري في بلاط عبد الملك بن مروان، على ما يبدو[٧٠]، لم يرضَ قط أن يكون مجرد «خادم» في الدولة أو للدولة. فشطر رئيسي من مصداقيته كمحدث إنما كان يستمده من قدرته على إثبات استقلاليته. وهذه الاستقلالية تفصح عن نفسها في تطور موقفه من التدوين. فقد كان في البداية ممن يكرهون الكتب ويمنع الناس أن يكتبوا عنه. «فلما ألزمه هشام بن عبد الملك أن يملي على بنيه، أذن للناس أن يكتبوا». وفي ذلك قال، على ما

---

(٦٨) يثبت ذلك ما يرويه الذهبي على لسان أبي حازم المديني: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى الشام: أن انظروا الأحاديث التي رواها مكحول في الديات فأحرقوها، فأحرقت» (**السير**، ٥/ ١٦٢).

(٦٩) أفرد البخاري في **صحيحه** باباً في «ذكر معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه». ووضعت على لسان أبي هريرة في مناقب معاوية أحاديث كثيرة لم ترد في الكتب الستة، ومنها حديث أن النبي قال: «الأمناء عند الله ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية».

(٧٠) معلوم أن الزهري «هو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية» (عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، ص ٣٠٧). والقدرية (= القول بالقدرة البشرية) هي الأيديولوجيا المضادة للأيديولوجيا الأموية القائلة بالقدر الإلهي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبدو، قولته الشهيرة: «كنا نكره كتاب العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا ألا نمنعه أحداً من المسلمين»(٧١).

* * *

لكن ما **التدوين** في نهاية المطاف؟ إن هذا السؤال الذي يعيدنا إلى نص الجابري عن نص أحمد أمين عن نص السيوطي/الذهبي، يضعنا هذه المرة لا أمام قراءة للمسكوت عنه، ولا أمام قراءة ساكتة في قراءتها المزعومة للمسكوت عنه، بل بكل بساطة أمام قراءة **غالطة**. وهذا الغلط يتموضع على مستوى الدلالات. فما كان للجابري أن يستخلص من النص أنه «حدد سنة ١٤٣هـ كتاريخ لبداية التدوين في الإسلام» لو أنه قرأ نص الذهبي لدى الذهبي. فالذهبي يتحدث حصراً، كما رأينا، عن بداية **التصنيف**، لا عن بداية **التدوين في الإسلام** (ولو كان نص الذهبي بين يدي أحمد أمين لما كان أشكل عليه هو الآخر ولما كان أورث الجابري مفهوم عصر التدوين). والذهبي بعدئذ إذ يتحدث عن **تدوين العلم وتبويبه وتصنيفه**، فإنه لا يتحدث عن **مترادفات**. ويبدو أن هذه القراءة الترادفية للدلالات هي التي أوقعت غولدزيهر نفسه ـ وهو المستشرق الذي يأخذ عنه الجابري (بوساطة أحمد أمين) نظريته بدون أن يسميه ـ في وهم التصور بأن بداية **التدوين في الإسلام** ترجع إلى منتصف القرن الثاني للهجرة. وقد نبّه فؤاد سزكين في المجلد الأول من عمله الموسوعي عن «**تاريخ التراث العربي**» إلى أن «التصورات الخاطئة» للمستشرق المجري الكبير عن بداية التدوين تعود إلى أنه «لم يتنبّه بصفة خاصة إلى الفرق الدقيق بين تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بهما». ومن ثم فقد ميّز مصنف «**تاريخ التراث العربي**» ثلاث مراحل في تطور كتب الحديث:

«أ ـ **كتابة الحديث**: وقد سُجّلت الأحاديث في عصر الصحابة وأوائل التابعين في كراريس صغيرة، أطلق على الواحد منها اسم «صحيفة» أو «جزء»(٧٢).

---

(٧١) **سير أعلام النبلاء**، ج ٥، ص ٣٣٤. والجدير بالذكر أن زملاء الزهري من المحدثين لم يغفروا له تنازله النسبي عن استقلاليته. وفي ذلك يقول مكحول الفقيه: «أي الرجال الزهري لولا أنه أفسد نفسه بصحبة الملوك».

(٧٢) لا ننسَ أننا أمام نص مترجم عن الألمانية. ولذا نخمن بأن سزكين لم يتحدث في الأصل عن «**تسجيل**» للأحاديث بل عن «**تقييد**».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب ـ **تدوين الحديث**: جمعت الكتابات المتفرقة في الربع الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري.

جـ ـ **تصنيف الحديث**: وقد رتبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها في أبواب منذ سنة ١٢٥هـ تقريباً. ومع أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت إلى جانب الطريقة الأولى طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة الرسول (ص) في كتب المسانيد. وفي القرن الثالث الهجري نُقِّحت الكتب المنهجية المبكرة، وأعدت كتب جامعة سميت عند الباحثين المحدثين باسم «المجموعات الصحيحة»(٧٣).

وقد كان يوسف العش، في مقدمته التحقيقية لكتاب «**تقييد العلم**» قد نبّه، منذ عام ١٩٤٩، إلى الخطأ الشائع الذي وقع فيه «غير ذوي التتبع والاستقصاء» عن السنة الانقلابية المزعومة لبداية التدوين من جراء عدم ضبط معاني الكلمات ودلالات المصطلحات. قال: «اشتهر بين عامة الناس من غير ذوي التتبع والاستقصاء أن الحديث أو ما يطلق عليه علماء الحديث لفظ «العلم» ظل أكثر من مائة سنة يتناقله العلماء حفظاً، دون أن يكتبوه. واستمر هذا الظن أكثر من خمسة قرون متتابعة، وهو يزداد توسعاً ويطرد قوة. وسبب هذا الظن خطأ في تأويل ما ورد عن المحدثين في تدوين الحديث وتصنيفه. فقد... ذكروا أول من صنف الكتب فإذا هم جميعاً ممن عاش حتى بعد سنة ١٤٣هـ. ولم يعط المؤرخون وأصحاب الموسوعات هذه الأقوال حقها من التأويل العميق والتفهم الجلي لدقيق تعبيرها... أفليس طبيعياً أن يثبت في أذهان العامة والناس من غير ذوي الاختصاص والتتبع أن الحديث لم يكتب في عصر الصحابة والتابعين إلا فيما ندر. والنادر لا حكم له. ومن أين لهم أن يضبطوا معنى التدوين والتصنيف حق الضبط، فيعرفوا أن التدوين هو تقييد المتفرق المشتت وجمعه في ديوان أي في كتاب، تجمع فيه الصحف فيضم الشمل، ويحفظ من الضياع، وأنه أوسع من التقييد بمعناه المحدود. ثم يعرفوا أن التصنيف أدق من التدوين، فهو ترتيب ما دوّن في فصول محدودة وأبواب مميزة»(٧٤).

---

(٧٣) **تاريخ التراث العربي**، مصدر آنف الذكر، م ١، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٧٤) تصدير «**تقييد العلم**»، ص ٥ ـ ٨. ويستشهد ي. العش بما جاء في «**تاج العروس**»: «قال: دونه تدويناً جمعه... والديوان مجتمع الصحف».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إذن فليس أول من صنَّف أول من بوَّب، ولا أول من بوّب أول من دوَّن، ولا أول من دوَّن أول من قيَّد وصحَّف. فالمصنفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي، في النص المسند إليه، يتحدث عن أول من صنف، لا عن أول من دوَّن وبوَّب. وفي الوقت الذي يتحدث فيه عن شروع ابن جريج **التصنيف** بمكة ومالك بالمدينة وسفيان بالكوفة، الخ، فإنه لا يجعل من ذلك بداية مطلقة. فهو لا يقول: **بدأ**، بل «**كثر** تدوين العلم وتبويبه». والشيء لا يكثر إلاّ أن يكون بدأ من قبل. ولا تكاد من بداية، في هذا المجال كما في كل التاريخ أصلاً، إلاّ وتتقدمها بداية سابقة عليها. وحتى بداية التدوين في الإسلام يحتمل أن تكون سبقتها بداية أكثر بدائية بعد في الجاهلية. أفلم تثبت حفريات «**تاريخ التراث العربي**» أن أوائل المؤلفين في الإسلام كانوا من **المخضرمين**، ومنهم على سبيل المثال دغفل بن حنظلة، «نسابة العرب» الذي لا يتحدث عنه الجاحظ إلا واصفاً إياه بـ «العلامة» والذي اشتهر بكتابه في الأنساب المعروف باسم «**التشجير**» والذي طبع له عام ١٣٠٢هـ في استنبول كتاب «**التظافر والتناصر**»؟ أوَما اشتهر عبيد بن شرية الجرهمي اليمني، الذي «أدرك النبي ولم يسمع منه شيئاً»، بكتابه «**أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها**»؟ أوَلا يذكر له ابن النديم من كتبه الأخرى «**كتاب الملوك وأخبار الماضين**» و «**كتاب الأمثال**» الذي يقول إنه رآه بعينه «في نحو خمسين ورقة»[٧٥]؟ أوَلم يؤلف يزيد بن ربيعة بن مفرِّغ الحميري، المتوفى سنة ٦٩هـ، كتاب «**سيرة تبَّع وأشعارها**»؟ بل ألم يؤلف زياد بن أبيه، المتوفى سنة ٥٣هـ، كتاب «**المثالب**» ليكون في أيدي أبنائه سلاحاً لـ «الاستظهار به على العرب»[٧٦]؟ ثم أما كانت تتداول في القرون الأولى «كتب قديمة في الأنساب دوَّنها العرب عن الحميريين، وكانت هذه الكتب تعرف باسم الزبر»؟ وأخيراً، ألم تثبت تلك الحفريات عينها أن شكلاً ابتدائياً من «الكتاب» كان يتداول في الصدر الأول على صورة قصائد تعليمية، ومنها القصائد المعجمية التي أشار إليها ابن النديم في **الفهرست**، وقصيدة «الطب» لتيذُق المتوفى سنة

---

(٧٥) **الفهرست**، ص ١٣٢.

(٧٦) معلوم أن الخليفة هشام بن عبد الملك (ـ ١٢٥هـ) أمر النضر بن شميل الحميري وخالد بن سلمة المخزومي بتأليف كتاب يسمى «**كتاب الواحدة**» في «مثالب العرب ومناقبها» للرد على زياد بن أبيه والتخفيف من تأثير كتابه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٩٥هـ[٧٧]؟ بل ألا يمكن الحديث أخيراً عن وجود كتب مدوّنة في الجاهلية بالذات إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ثمة نسخاً من التوراة والإنجيل كانت متداولة لدى المتهودين والمتنصرين من عرب الحواضر، فضلاً عن التطور الثقافي الذي لا بد أن تكون عرفته مدن الثغور في باديتي الشام والعراق وبلاطات الغساسنة والمناذرة وكنائسهم في بصرى والحيرة[٧٨]؟

إن هذه البداية المبكرة للتدوين التاريخي عند العرب تحدث في تصور الجابري عن «عصر التدوين» ـ استنساخاً عن أمين/غولدزيهر ـ اختراقين رئيسيين: فهي تقدم مبتدأ «عصر التدوين» مائة سنة إلى الوراء لتنقله من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الأول، ثم إنها توسع مضمون التدوين، أي ما يسميه السيوطي/ الذهبي «العلم»، لتشمل به الدنيويات فضلاً عن الدينيات. وإنما في هذا السياق تأتي إشارة الجاحظ في كتابيه «**الحيوان**» و «**البيان والتبيين**» إلى نحو خمسة عشر عالماً من «علماء العرب» ممن صنفوا كتباً في الأنساب وممن عاصروا ظهور الإسلام. ومن هؤلاء «النسابين العلماء» أبو الخنساء عباد بن كسيب «الشاعر العلامة والراوية النسابة» ومكي بن سوادة «الجامع العلم» والأقرع بن حابس «عالم العرب في زمانه»، وعبيد بن شرية الذي عمّر إلى أن أدرك نهاية حكم معاوية، وصحار بن العباس العبدي الذي انتصر لعثمان ثم خرج على معاوية والذي ينسب إليه ابن النديم كتاب «**الأمثال**»، وحويطب بن عبد العزى الذي توفي سنة ٥٣هـ عن مائة وعشرين عاماً كما يقال، وأبو كلاب ورقاء بن الأشعر الذي يذكر الجاحظ أنه ألف كتاباً في الأمثال، وأخيراً، وعلى الأخص دغفل بن حنظلة الذي ضرب به المثل فقيل «أنسب من دغفل»، والذي كان له، فضلاً عن ذلك، علم في العربية وفي النجوم. وإلى هؤلاء ينبغي أن نضيف مخرمة بن نوفل وعقيل بن أبي طالب، الأخ الأكبر لعلي، وجبير بن مطعم الذين شكّل منهم عمر بن

---

(٧٧) انظر فؤاد سزكين: **تاريخ التراث العربي**، المجلد ٣ (**التاريخ**)، ص ١١ ـ ٣٦، والمجلد ٨ (علم اللغة)، ص ١٦.

(٧٨) من المعلوم أن الأخباريين العرب المتقدمين نقلوا الكثير عن الأسفار والسجلات التي كانت معتمدة في الثغور العربية المسيحية، ومن هؤلاء هشام بن محمد الكلبي الذي أورد الطبري على لسانه: «أني كنت أستخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ سنيهم من بيّع الحيرة، وفيها ملكهم وأمورهم كلها» (الطبري: ١/ ٧٧٠).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخطاب «لجنة ثلاثية كلفها وضع ثبت بأنساب العرب يقوم على أساسه الديوان». وهو ما اعتبره مؤلف «**التاريخ العربي والمؤرخون**» «أول تدوين تاريخي للأنساب في العرب وفي الإسلام» مستشهداً في ذلك بقول الطبري: «دون للناس في الإسلام الدواوين... وكتب الناس على قبائلهم»(٧٩).

وبدون أن ندخل في جدل حول أسبقية التدوين: أهي للدنيويات أم للدينيات، للعربيات أم للإسلاميات، فإننا سنلاحظ أن الحديث في تلك المرحلة عن «علم العرب» بالموازاة مع «علم الإسلام» وبالتمايز عنه يشير إلى أن الحضارة في عصر الجاحظ (القرن الثالث) إن لم تعد عربية خالصة فإنها لم تصر بعد إسلامية خالصة كما في عصر الذهبي (القرن الثامن)(٨٠). ومن ثم فإن **العلم** لم يكن قد صار هو حصراً «العلم» كما يفهمه أهل الحديث. ورؤية الجابري لـ «عصر التدوين» المتقدم بمنظار الذهبي المتأخر هي وحدها التي يمكن أن تفسر غفلته الكبيرة عن التدوين التاريخي العربي على امتداد الفترة التي لا يدرجها في «عصر التدوين»، أي المائة سنة الفاصلة بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني.

ولو كان غرضنا تأريخياً صرفاً لأمكننا، بالرجوع إلى المجلد الخاص بـ «التاريخ» من العمل الموسوعي لفؤاد سزكين عن «**تاريخ التراث العربي**»، أن نضع قائمة إحصائية شاملة بجميع الكتب وبجميع المؤلفين الذين مهدوا السبيل، في العصر الأموي، لظهور مدرسة مؤرخي القرن الثالث العظام من أمثال البلاذري واليعقوبي والطبري. فهؤلاء ما ابتدعوا التأريخ العربي من العدم، بل إن كتبهم، كما أثبتت ذلك أبحاث هوروفتش، ضمت في حناياها «كتباً أخرى سبقتها بعدُ كتبٌ». ولا شك أن معظم تلك الكتب الأقدم لم تصلنا، ولكن لا شك أيضاً أن مادة وفيرة منها قد وصلتنا مضمَّنة في المؤلفات الكبيرة للمؤرخين اللاحقين. فالطبري، مثلاً، يرجع إلى مصادر موغلة في القدم ويستخدم كتباً لمؤلفين سبقوه بجيلين أو ثلاثة. وفي كثير من الأحيان لا تعدو الأسانيد أن تكون أسماء

---

(٧٩) شاكر مصطفى: **التاريخ العربي والمؤرخون**، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ٧٩.

(٨٠) هذا هو أحد الأسباب التي جعلتنا نرفض من البداية الكلام عن «عقل عربي» صنيع الجابري كما عن «عقل إسلامي» صنيع أركون، لنؤثر الكلام على الدوام عن «عقل عربي إسلامي».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لسلاسل المصنفين المتقدمين. والثابت على كل حال أن التدوين التاريخي عرف نقلة حاسمة إلى الأمام مع نقل الأمويين عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق. فمعاوية «أول من سأل في التاريخ واستقدم العلماء وأول من أمر بالتدوين». وقد روى المسعودي في «**مروجه**» أن «كثيراً من الأخباريين من أهل الدراية بأخبار الماضين وسير الغابرين من العرب وغيرهم من المتقدمين» وفدوا على معاوية. وكان من أشهر من استدعاهم إلى بلاطه في دمشق دغفل النسابة وعبيد بن شرية ليقوما على تربية ابنه يزيد. ويذكر المسعودي أيضاً أنه عندما قدم ابن شرية على معاوية جعل الخليفة يسأله وجعل عبيد يقص ما يعرف من أخبار الماضين والكوائن والأحداث وتشعب الأنساب «والأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم وسبب تبلبل الألسنة وأمر افتراق الناس في البلاد... فأمر معاوية أن يُدوَّن وينسب إلى عبيد بن شرية». والمسعودي أيضاً هو من يذكر من برنامج معاوية اليومي أنه «كان ينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر، فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد، فيقرأ ذلك غلمان له مرتبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، فتمرّ بسمعه كل ليلة جمل من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات». ولا يستبعد أن تكون بعض هذه الكتب بالسريانية أو اليونانية، وأنها «كانت تفسر لمعاوية تفسيراً لا تلاوة بالعربية»[٨١]. والثابت على كل حال أن خلفاء بني أمية وأمراءهم هم من أمروا بترجمة كتب الروم والفرس في التاريخ لتملأ بها خزائنهم. والمسعودي هو أيضاً من يذكر أن هشام بن عبد الملك أمر بأن يُنقل له من الفارسية إلى العربية «كتاب عظيم» في تاريخ الفرس استقيت مادته «مما وجد في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة ١١٣» و «يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم» ولا تصمد للمقارنة معه كتب الفرس المشهورة الأخرى مثل «خداي ناماه» (كتاب الملوك) و «كهناماه» (كتاب طبقات العظماء) و «آئين تامه» (كتاب الرسوم)، رغم أن هذا الأخير «عظيم في الألوف من الأوراق»[٨٢].

---

(٨١) **التاريخ العربي والمؤرخون**، ج ١، ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٨٢) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ١٠٧ - ١٠٩. والكتب الفارسية الثلاثة التي يذكرها المسعودي ترجمت كلها إلى العربية في أزمنة مبكرة نسبياً، بل إن بعضها، مثل «**خداي نامه**»، وجدت له ثماني ترجمات، ومنها ترجمة لعبد الله بن المقفع بعنوان «**سير الملوك**». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ما يذكره المسعودي عن أمر هشام بن عبد الملك بترجمة الكتاب الفارسي العظيم يعضده ما =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويبدو أن هذه المدرسة الشامية الأولى، التي انفتحت على التاريخ الحضاري للأمم المجاورة، بقيت محصورة الدور بالبلاط الأموي ولم تمارس تأثيراً ظاهراً في علم التأريخ العربي الإسلامي. وهذا على عكس المدرسة الحجازية، التي بقيت بعيدة عن السلطة، والتي أولت اهتمامها الأول للواقعة الإسلامية، ولا سيما منها ما يتصل بحياة الرسول سيرةً ومغازي. ولا يستبعد أن يكون رأس حربة هذه المدرسة موجهاً، تماماً كما في حركة إنتاج الحديث وتسنينه، ضد السلطة الأموية نفسها. فقد ذكر أن عبد الملك بن مروان (ـ ٨٦هـ) أمر بحرق كتاب في المغازي وجده بيد أحد أبنائه، معتلاً بأن ذلك يعطله عن مطالعة القرآن. ويظهر من رواية متأخرة للسخاوي في كتابه «**الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**» أن أول من وضع كتاباً في المغازي هو عروة بن الزبير (ـ ٩٤هـ) الذي كان يعدُّ من فقهاء المدينة السبعة والذي روى عنه ابنه هشام أنه أحرق عدداً من كتب الفقه كانت له يوم الحرة سنة ٦٣هـ ثم ندم على ذلك ندماً شديداً. ولكن دراسة تحليلية حديثة لمصادر الواقدي في «**كتاب المغازي**» ترجح أن يكون أول كتاب في المغازي هو بخط الصحابي سهل بن أبي خيثمة المدني الأنصاري الذي ولد سنة ٣هـ وتوفي في عهد معاوية[٨٣]. وقد بقيت شذرات عديدة من هذا الكتاب، الذي أكثر الواقدي من الرواية عنه، لدى البلاذري في «**أنساب الأشراف**» وابن سعد في «**الطبقات الكبرى**» والطبري في «**تاريخ الرسل والملوك**». ومهما يكن من أمر، فلئن «سميت الدراسات الأولى لحياة الرسول باسم **المغازي**، وتعني لغوياً غزوات الرسول وحروبه، ولكنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها»[٨٤]. ومن أقدم من ألف في المغازي سعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي الذي ولد في حياة الرسول ولكنه لم يلتق به. وكانت النسخة الأصلية من كتابه لا تزال موجودة في أوائل العهد العباسي لدى حفيده سعيد بن عمرو. وأبان بن عثمان بن عفان

= يؤكده ابن النديم من أن سالماً المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك، نقل له «رسائل أرسطاليس إلى الاسكندر»، فإننا نجدنا ملزمين بأن نزيح بداية «عصر الترجمة» من أيام المأمون كما هو مشهور، بل من أيام المنصور الذي قيل إنه «أول خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية بالعربية»، إلى أيام هشام الذي استخلف بين ١٠٥ و١٢٥هـ.

(٨٣) **تاريخ التراث العربي: التاريخ**، ص ٢٠. ويبدو أن المترجم، أو ربما المؤلف نفسه، أخطأ في الاسم فجعله: سهل بن أبي حثمة.

(٨٤) عبد العزيز الدوري: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي شغل منصب الوالي على المدينة بين ٧٥ و٨٣هـ. وعبيد الله بن كعب الأنصاري (ـ ٩٧هـ)، ويبدو أن كتابه في المغازي كان صغيراً. وابن شهاب الزهري الذي يقول عنه الطبري إنه كان مؤرخاً ورائداً في «علم المغازي»، وقد ذكر له حاجي خليفة كتاب «**المغازي**»، ويستفاد من رواية للأصفهاني في «**الأغاني**» أنه قد يكون أول من أطلق مصطلح «السيرة». وأبو روح يزيد بن رومان الأسدي المدني (ـ ١٣٠هـ) وهو من موالي أسرة الزبير، وقد «ألف في المغازي كتاباً وصل إلى الواقدي فاقتبس عنه كما نجد منه مقتطفات لدى ابن سعد والطبري». وأبو الأسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل الأسدي (ـ ١٣١هـ)، وكان ربيباً كذلك لآل الزبير و «نجد لدى ابن حجر في **الإصابة** حوالى ٤٨ قطعة من كتابه في المغازي». والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ـ ١٠٧هـ)، حفيد الصديق، وكان من كبار العلماء في عصره و «يبدو أنه كتب بدوره في المغازي وأخبار الخلفاء كتاباً أو أكثر من كتاب». وأخيراً عبد الله بن أبي بكر بن ابن حزم (ـ ١٣٠ ـ ١٣٥هـ)، وكان أبوه قاضي المدينة وتولى ولايتها مرتين، وتكمن أهميته في أنه «لم يقنع بجمع الأخبار، بل حاول أيضاً، في ذلك الزمن المبكر، أن يبتكر الترتيب السنوي للحوادث، فجمع قائمة لغزوات النبي مرتبة الترتيب السنوي، وقد استعارها ابن إسحق في سيرته»(٨٥).

وإلى جانب هذه المدرسة المدنية الكبيرة تطورت في اليمن مدرسة أكثر عناية بالتاريخ العام، ربما كان مؤسسها كعب الأحبار، أبو إسحق بن ماتع (ـ ٣٤هـ)، الذي كان من أقدم من نشر المأثورات اليهودية في الإسلام، والذي تنسب إليه الكتب التالية: «**سيرة الاسكندر وما فيها من العجائب والغرائب**»، «**وفاة موسى**»، «**السلك الناظم في علم الأول والآخر**»، «**حديث ذي الكفل**»، «**حديث حمامات الذهب، وحديث افراقيسون بنت الملك**». ولكن أبرز وجوه هذه المدرسة يبقى بلا جدال وهب بن منبه (ـ ١١٠هـ) الذي كان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب، وقرن في التأريخ بين الطابعين الأسطوري والقصصي. ومن كتبه: «**قصص الأنبياء**»، «**حكمة لقمان**»، «**كتاب المبتدأ**»، «**كتاب الملوك والتيجان**»، وعنوانه الأصلي «كتاب الملوك المتوّجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم». ويبدو أنه كان أيضاً مترجماً. فقد وصلنا من ترجمته «**كتاب زبور**

---

(٨٥) **التاريخ العربي والمؤرخون**، ص ١٥٤ ـ ١٥٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

داود» المعروف أيضاً باسم «**كتاب المزامير ترجمة الزبور**».

وفي الكوفة تطورت مدرسة شيعية إمامية للتأريخ كان من ممثليها المتقدمين جابر الجعفي بن يزيد (ـ ١٢٣ أو ١٢٨ هـ). وقد ذكر له النجاشي في «**رجاله**» سبعة كتب: «**كتاب النوادر**»، «**كتاب الفضائل**»، «**كتاب الجَمَل**»، «**كتاب صفين**»، «**كتاب نهروان**»، «**كتاب مقتل أمير المؤمنين علي**»، «**كتاب مقتل الحسين**». وقد وردت مقتبسات كثيرة منها في مؤلفات نصر بن مزاحم وفي تاريخ الطبري[٨٦].

ولا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن التدوين التاريخي المبكر في الإسلام بدون أن نتحدث عن ذلك النوع من التأليف التاريخي الذي كان له دور، كما نبّه إلى ذلك كراتشكوفسكي، في بدايات التدوين الجغرافي العربي، عنينا «كتب الفضائل»، أي «ذكر محاسن البلاد والشعوب»[٨٧]. فمما وصلنا من هذا القبيل «**فضائل مكة**» للحسن البصري (١١٠هـ) الذي يعرف أيضاً باسم «**رسالة في فضل مكة المكرمة**». كما أن «أقدم كتب الحديث ذات التبويب الموضوعي تضم كذلك في فضائل المدن المختلفة. وأقدم كتاب وصل إلينا من هذه الكتب هو «**كتاب الفرائض**» لسفيان الثوري (ـ ١٦١هـ)، وبه: «باب في فضل المدينة»[٨٨]. ويظهر أن عدوى «فضائل المدن» ضربت أطنابها في مصر بوجه خاص، إذ وضعت في مفصل القرنين الأول والثاني للهجرة عدة كتب حملت كعناوين: **فتوح مصر** أو **تاريخ مصر** أو **فضائل مصر**، وكان من جملة مؤلفيها أبو قبيل حُييّ بن هانىء المعافري المصري (ـ ١٢٨هـ)، وأبو رجاء يزيد بن حبيب الأزدي (ـ ١٢٨هـ)، ويروى أنه أول من درّس علوم الحديث والفقه في مصر، والحارث بن يزيد الحضرمي المصري (ـ ١٣٠هـ) الذي ضمّن أبو عمر الكندي كتابه «**الولاة والقضاة**» مقتبسات واسعة عنه، وأبو بكر عبيد الله بن أبي جعفر المصري (ـ ١٣٥هـ) الذي كان هو الآخر من فقهاء مصر المرموقين الأوائل.

ولا نستطيع أخيراً أن نختم كل هذا المقطع عن التدوين قبل «عصر التدوين» المزعوم بدون أن نتحدث عن التدوين المبكر في مجال ذلك العلم من علوم الإسلام الذي كانت المدرسة السلفية الحنبلية/التيمية التي ينتمي إليها السيوطي/

---

(٨٦) **تاريخ التراث العربي: التاريخ**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٨٧) أغناطيوس كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين هاشم، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٦.

(٨٨) **تاريخ التراث العربي: التاريخ**، ص ١٩٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذهبي تكنّ له كرهاً ومقتاً: عنينا علم الكلام. ومما زاد في الكراهة لهذا المسكوت عنه أن أكثر من ألفوا فيه في البداية كانوا من أهل الفرق، ولا سيما منهم القدرية والإباضية والمرجئة والمعتزلة. وربما كان الوحيد المرضي عنه من هؤلاء المؤلفين حسن البصري (ـ ١١٠هـ) الذي اشتهر بورعه قدر اشتهاره بعلمه حتى عده أهل السنة ـ وهو المعتزلي ـ واحداً منهم وخصه ابن الجوزي بكتاب كامل: «**فضائل الحسن البصري: أدبه حكمته نشأته حياته بلاغته**». وقد سبق لنا أن ذكرنا **رسالته في القدر** التي ألفها رداً على الخليفة عبد الملك بن مروان على ما يذكر ابن النديم الذي يسمي من كتبه الأخرى «**نزول القرآن**» و «**كتاب العدد**» و «**تفسير القرآن**». وتنسب إليه كتب أخرى مثل «**رسالة في التكاليف**» و «**شروط الإمامة**». ومن تلامذة الحسن البصري واصل بن عطاء الغزال (ـ ١٣١هـ). وقد ذكر له ابن النديم عشرة كتب: **كتاب أصناف المرجئة، كتاب التوبة، كتاب المنزلة بين منزلتين، كتاب الخطبة** (التي أخرج منها الراء لأنه كان يلثغ بها)، **كتاب معاني القرآن، كتاب الخطب في التوحيد والعدل، كتاب ما جرى بينه وبين عمرو ابن عبيد، كتاب السبيل إلى معرفة الحق، كتاب في الدعوة، كتاب طبقات أهل العلم والجهل**، و «غير ذلك»[٨٩]. أما أول من قال بالقدر فغيلان الدمشقي الذي تناقش علانية مع الأوزاعي، فقيه أهل الشام، فأمر الخليفة هشام بن عبد الملك به فأعدم. وقد روى السيوطي عن الذهبي أنه «أظهر غيلان القدر في خلافة عمر ابن عبد العزيز فاستتابه فقال: لقد كنت ضالاً فهديتني، فقال عمر: اللهم إن كان صادقاً وإلا فاصلبه واقطع يديه ورجليه، فنفذت فيه دعوته، فأخذ في خلافة هشام بن عبد الملك وقطعت أربعته، وصلب بدمشق في القدر»[٩٠]. أما «جدله» مع الأوزاعي فقد احتفظ به ابن عبد ربه في «**العقد الفريد**». وذكر ابن النديم أن مجموع رسائله يقع في نحو ألفي ورقة. ويبدو أن عمر بن عبد العزيز كان معنياً بصورة شخصية بـ «**الرد على القدرية**». فقد ذُكرت له رسالة بهذا العنوان، مما رشحه لأن يتقلد صفة «أول متكلمي أهل السنة من التابعين»[٩١]. وقد كان الرد على القدرية ضرباً كثر التأليف فيه، وهو «من أقدم ضروب المصنفات العقيدية»

---

(٨٩) **الفهرست**، ص ٥٢٩.

(٩٠) **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٤٣.

(٩١) عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، طبعة مصورة عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، باستنابول (١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١، ص ٣٠٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في الإسلام. فممن ردوا على القدرية وألفوا في ذمها في وقت مبكر أبو الأسود الدؤلي (ـ ٦٩هـ) «مع انتسابه إلى الشيعة»[٩٢]. وقد نحا نحوه، كما يذكر البغدادي دوماً، عدد من النحاة البصريين الأوائل مثل يحيى بن يعمر (ـ ٨٩هـ) وعبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (ـ ١١٧) وعيسى بن عمر الثقفي (ـ ١٤٩هـ). وقد شارك في الرد المبكر على القدرية رواد الزيدية والمرجئة. فقد وضع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ـ ١٢٢هـ) كتاباً في **«الرد على القدرية من القرآن»**. كما كان الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (ـ ٩٩هـ)، وهو أقدم المرجئة في المدينة، قد سبقه إلى وضع **«كتاب الرد على القدرية»**، وهو نفسه من ألف **«كتاب الإرجاء»** الذي يذكر الذهبي أنه ندم على تأليفه إيّاه وودّ لو مات قبل ذلك. ومن أبكر من ألف في العقائد الخوارج بطبيعة الحال. لكن أكثر تراثهم لم يصل إلينا، إما لأن «كتبهم مستورة محفوظة» كما يقول ابن النديم، أو لأنها أبيدت بالأحرى. وقد حفظ الإمامي الكوفي أبو مخنف، لوط بن يحيى الأزدي (ـ ١٥٧هـ)، بعض رسائلهم ومناقشاتهم في كتابه **«كتاب الغارات»**[٩٣]. بيد أن الدراسات الحديثة التي طالت بوجه خاص فرقة بعينها من الخوارج ـ الإباضية ـ سلطت الضوء على ضخامة التأليف المبكر عند مؤسس الحركة جابر بن زيد الأزدي (ـ ٩٣هـ) الذي وصف في عصره بأنه «عالم العرب وأعلم أهل الأرض». وقد «ألف كتاباً سماه **الديوان** ضمنه الأحاديث التي رواها وأودع في صفحاته آراءه وفتاويه في كثير من أمور العقيدة. ويقال إن ديوانه كان من الضخامة بحيث يعجز عن حمله البعير، ويقع في عشرة أجزاء كبيرة. وكانت نسخة منه موجودة في إحدى مكتبات بغداد الكبرى في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد... وجدير بالذكر أن حاجي خليفة قد أشار في كتابه **كشف الظنون** إلى ديوان جابر بن زيد، ولكنه لم يعط أية تفصيلات عنه، ولم يشر إلى المصدر الذي استقى منه معلوماته حول هذا السفر الضخم. وإذا صحت هذه المعلومات حول ديوان جابر، فإن الباحث يستطيع أن يقرر بأن الإباضية كانت أول المدارس الإسلامية التي عنيت بتدوين الحديث»[٩٤].

* * *

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٩٣) **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ٦٨.

(٩٤) عوض خليفات: **نشأة الحركة الإباضية**، عمّان ١٩٧٨، ص ٨٨ ـ ٨٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما الغائب الأكبر عن نص الجابري عن نص السيوطي/الذهبي عن «عصر التدوين»؟

إنه التدوين الأول، النموذج الأول لكل تدوين لاحق، الذي هو تدوين القرآن.

وعلى سبيل المقارنة فحسب، فلنذكر أن ذلك المؤرخ الكبير للتدوين في الحضارة العربية الإسلامية الذي كان ابن النديم قد خصّ الواقعة القرآنية بباب كامل من مقالته الأولى في واحد وثلاثين فصلاً «في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه... وأسماء الكتب المصنفة في علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم والشواذ من قراءتهم».

وبالمقابل، فإن ناقد العقل العربي يقفز تماماً فوق الواقعة القرآنية ليجعل من منتصف القرن الثاني إطاراً مرجعياً يتيماً للعقل الذي يتصدى لنقده.

ومما يسترعي الانتباه أن هذه القفزة إلى الأمام لن تمنع ناقد العقل العربي، عند تصديه للعقل اللغوي في الحضارة العربية الإسلامية، أن يقفز قفزة معاكسة إلى الوراء، إلى جاهلية ما قبل الإسلام، ليؤكد على ضوء موروثها أن «**الإعرابي صانع العالم العربي**»، كما يقول عنوان الفصل الرابع من كتابه.

فكيف نستطيع أن نعلل هذه القفزة إلى ما بعد الواقعة القرآنية بقرن ونصف وإلى ما قبلها بقرن ونصف دون التوقف عندها هي نفسها بوصفها المعطى الأول والأكثر مركزية للإطار المرجعي للعقل العربي؟

لقد تحدث بعضهم عن «التقية»[٩٥]. ولقد اعترف الجابري نفسه بأنه لا يرى أن «الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي»[٩٦].

وبدون إجراء محاكمة على النيات فإننا سنلاحظ أن الجابري، بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي

---

(٩٥) انظر نقد سالم حميش للجابري في «اليوم السابع»، وانظر الرد المبتذل للجابري الذي استغل الجناس اللفظي في العامية المغربية بين «التقية» و «الطاقية» ليتهم متهمه بأنه صاحب شَعْر مستعار ليس إلا (**التراث والحداثة**، ص ١٣٣).

(٩٦) **التراث والحداثة**، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المكوّن. فبدلاً من أن يتمخض مشروع نقد العقل العربي ـ ولولا ذلك لما استأهل هذه التسمية العريضة ـ عن مولد فولتير عربي أو لوثر مسلم، فقد انتهى على يد الجابري إلى نقد أيديولوجي ينتصر لبعض تحيُّزات العقل المكوَّن ومطلقاته ضد بعضها الآخر (البيان ضد العرفان)، وإلى نقد **طائفي** ينتصر «للمعقول الديني» للأكثرية ضد «لامعقول» الأقلية، وإلى نقد **إقليمي** ينتصر «للعقلانية المغربية» ضد «اللاعقلانية المشرقية».

وبالمقارنة دوماً مع المؤرخ الكلاسيكي لعصر التدوين، فإننا سنلاحظ أن الواقعة القرآنية، أو المصحفية بتعبير أدق، كانت لا تزال في عصر ابن النديم، أي حتى منتصف النصف الثاني من القرن الرابع، قابلة للدخول في مجال **المفكر به**.

وبالمقابل، فإن ما يفعله الجابري، رغم دعوى الحفر النقدي والإبستمولوجي على مستوى العقل بالذات، هو الزجّ بواقعة تدوين القرآن، أو «مَصْحَفَته» كما يمكن أن نقول[٩٧]، في غيتو **اللامفكر به** Le Non-Pensé أو الممتنع التفكير به L'impensable. ففي الوقت الذي يجعل فيه الجابري من تدوين الحديث، لا من تدوين القرآن، بداية مطلقة «لعصر التدوين»، فإن ابن النديم يتوقف عند المحطات التالية في مَصْحفة القرآن:

ـ **التحرج من الجمع**: وشاهده حديث زيد بن ثابت، الذي تقدم ذكره بإخراج البخاري، عن رد أبي بكر على عمر الذي اقترح عليه جمع القرآن: «كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟» (**الفهرست**، ص ٣٦).

ـ **الصحف الأولى**: زيد، الذي اعتبر المهمة ثقيلة أثقل من «نقل جبل من الجبال»، جمع القرآن من «الرقاع واللخاف والعسف وصدور الرجال»، بما في ذلك سورة التوبة التي وجدها مع أبي خزيمة الأنصاري ولم يجدها «مع أحد غيره»، فكانت «الصحف عند أبي بكر حياته حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى توفاه الله ثم عند حفصة ابنة عمر» (ص ٣٧).

ـ **المصحف العثماني**: «روى الثقة أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان بن عفان وكان بالعراق وقال لعثمان: أدرك هذه الأمة قبل أن اختلفوا في الكتاب

---

(٩٧) نشتق هذا التعبير من «المصحف» مثلما كان البغدادي اشتق، في «**أصول الدين**» فعل «يتمعزل» من كلمة «المعتزلة».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر عثمان زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال للرهط من قريش: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانهم. ففعل ذلك حتى إذا نسخ المصحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق مصحفاً مما نسخوا، وأمر بكل ما سواه من القرآن في كل صحيفة ومصحف أن يحرق» (ص ٣٧).

ـ **نزول القرآن:** «عن محمد بن نعمان بن بشير قال: أول ما نزل من القرآن على النبي (ص) ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ إلى قوله ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ ثم ﴿نون والقلم﴾ ثم ﴿يأيها المزمل﴾... وروي عن مجاهد قال: نزلت ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ ثم ﴿إذا الشمس كورت﴾... وحدث ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال: نزلت بمكة خمس وثمانون سورة ونزل بالمدينة ثمانٍ وعشرون سورة» (ص ٣٧ ـ ٣٨).

ـ **مصحف ابن مسعود:** «قال الفضل بن شاذان: وجدت في مصحف عبد الله بن مسعود تأليف سور القرآن على هذا الترتيب: البقرة، النساء، آل عمران، المص، الأنعام، المائدة، يونس، براءة النحل[٩٨]... قل هو الله أحد، فذلك مائة سورة وعشر سور... قال ابن سيرين: وكان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوذتين في مصحفه ولا فاتحة الكتاب... قال محمد بن اسحق [النديم]: رأيت عدة مصاحف ذكر نساخها أنها مصحف ابن مسعود ليس فيها مصحفين متفقين» (ص ٤٠).

ـ **مصحف أبيّ بن كعب:** «قال الفضل بن شاذان: أخبرنا الثقة من أصحابنا قال: كان تأليف السور في قراءة أبيّ بن كعب بالبصرة في قرية يقال لها قرية الأنصار على رأس فرسخين عند محمد بن عبد الملك الأنصاري أخرج إلينا مصحفاً وقال هو مصحف أبيّ رويناه عن آبائنا، فنظرت فيه فاستخرجت أوائل السور وخواتيم الرسل وعدد الآي، فأوله فاتحة الكتاب، البقرة، النساء، آل عمران،

(٩٨) علماً بأن ترتيبها في المصحف العثماني: الفاتحة، البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأعراف، الأنفال، التوبة، يونس، هود.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأنعام، الأعراف الذي التبسته» (ص ٤٠).

ـ **عدد الآي والسور**: «... وجميع آي القرآن في قول أبيّ بن كعب ستة آلاف آية ومائتان وعشر آيات، وجميع عدد سور القرآن في قول عطاء بن يسار مائة وأربع عشرة سورة وآياته ستة آلاف ومائة وسبعون آية وكلماته سبعة وسبعون ألفاً وأربعمائة وتسعة وثلاثون كلمة، وحروفه ثلثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألفاً وخمسة عشر حرفاً، وفي قول عاصم الجحدري مائة وثلاث عشرة سورة، وجميع آيات القرآن في قول يحيى بن الحارث الزماري ستة آلاف ومائتان وست وعشرون آية، وحروفه ثلثمائة ألف حرف وأحد وعشرون ألف حرف وخمسمائة وثلاثون حرفاً»[٩٩] (ص ٤١).

ـ **مصحف علي**: «... عن علي عليه السلام أنه رأى من الناس طيرة عند وفاة النبي (ص) فأقسم أنه لا يضع عن ظهره رداءه حتى يجمع القرآن فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمع القرآن، فهو أول مصحف جمع فيه القرآن من قلبه، وكان المصحف عند أهل جعفر، ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخط علي بن أبي طالب يتوارثه بنو حسن على مر الزمان» (ص ٤٢).

ـ **قراءة ابن شنبوذ**: «... كان يناوىء أبا بكر ولا يفسده، وكان ديِّناً فيه سلامة وحمق... وقد روى قراءات كثيرة وله كتب مصنفة في ذلك... ويقال إنه اعترف بذلك كله ثم استتيب وأخذ خطه بالتوبة فكتب يقول: قد كنت أقرأ حروفاً تخالف مصحف عثمان المجمع عليه والذي اتفق أصحاب رسول الله (ص) على قراءته، ثم بان لي أن ذلك خطأ وأنا منه تائب وعنه مقلع وإلى الله جل اسمه منه بريء، إذ كان مصحف عثمان هو الحق الذي لا يجوز خلافه ولا يقرأ غيره» (ص ٤٧ ـ ٤٨).

وفي الوقت الذي يضرب فيه الجابري صفحاً تاماً عن واقعة المَصْحفة، التي

---

(٩٩) في «**الاتقان في علوم القرآن**» للسيوطي: «أما سوره فمائة وأربع عشرة سورة بإجماع من يعتد به، وقيل: وثلاث عشرة بجعل الأنفال وبراءة سورة واحدة... وقد أخرج ابن الضريس... عن ابن عباس قال: جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية، وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وعشرون ألف حرف وستمائة حرف وأحد وسبعون حرفاً» (ص ٦٤ ـ ٦٧).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هي في الواقع النموذج الأول والأتم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة، فإنه، بحكم تأخيره «عصر التدوين» قرناً كاملاً عن زمنه الفعلي، يجد نفسه مضطراً إلى أن يسكت سكوتاً تاماً عن كتب القراءات وكتب التفسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور. والواقع أن مصحفة القرآن قد مرت هي نفسها بأطوار شتى: التنقيط والتنوين والتقسيم والتحزيب. وفي ذلك يقول مصنف «**تاريخ التراث العربي**»: «لقد بدأت أبسط الدراسات اللغوية المتعلقة بالقرآن الكريم فور تدوين المصحف العثماني. وهناك روايات كثيرة تقول بأن أبا الأسود الدؤلي (ـ ٦٩هـ) قد قام بوضع أول علامات تدل على الحركات والتنوين، وتم هذا بتكليف من زياد بن أبيه (ـ ٥٣هـ). وهناك رواية أخرى تنسب ذلك إلى أحد تلاميذ أبي الأسود الدؤلي وهو نصر بن عاصم (ـ ٨٩هـ). وقد أدى هذا التجديد إلى اعتراض بعض الصحابة وقدامى التابعين، ومنهم عبد الله بن عمر وقتادة والنخعي ومحمد بن سيرين. ويبدو أن إدخال الكتابة الكاملة (ذات الحروف الساكنة) على النص القرآني ترجع أيضاً إلى هذه الفترة. فقد ذكر ابن أبي داود السجستاني أن عبيد الله بن زياد (ـ ٦٩هـ) ـ وكان والياً على البصرة ـ قد عهد إلى كاتبه يزيد الفارسي بهذا العمل. أما تحزيب القرآن، أي تقسيمه إلى أحزاب، فيعد على الجملة من مآثر الحجاج بن يوسف وكان والياً على الكوفة. وقد أدخل النحوي نصر بن عاصم السابق ذكره تسميات الأخماس والأعشار. وأقدم كتاب نعرفه في تقسيم آيات القرآن الكريم هو كتاب «**عواشر القرآن**» لقتادة (ـ ١١٨هـ)... وكتب القراءات تمكننا من إعادة تكوين بعض الرسائل التي ألفت في القرن الأول الهجري، وتعطي صورة واضحة لبدايات التأليف في هذا المجال. إن أقدم كتاب نعرفه هو «**كتاب في القراءة**» ليحيى بن يعمر (المتوفى ٨٩هـ). وقد ألفه في واسط وجمع فيه اختلافات المصاحف المشهورة. وهناك كتاب قديم آخر على هذا النحو هو كتاب: «اختلافات مصاحف الشام والحجاز والعراق» لعبد الله بن عامر اليحصبي (ـ ١١٨هـ). وترجع أقدم الكتب التي نعرفها في القطع والوصل ورسم المصحف إلى هذه الفترة تقريباً. فقد ألف ـ على سبيل المثال ـ عبد الله بن عامر «**كتاب المقطوع والموصول**» وألف شيبة بن نصاح المدني (ـ ١٣٠هـ)، وهو أحد أساتذة أبي عمرو بن العلاء، كتاب «**الوقوف**». أما كتاب «**الوقف والابتداء**» لأبي عمرو بن العلاء نفسه فقد ظل متداولاً حتى القرن الخامس الهجري... وإلى تلك الفترة أيضاً ترجع أقدم الكتب التي نعرفها في عد القرآن، ومنها «**كتاب العدد**» للحسن البصري

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(١١٠هـ) ولعاصم الجحدري (ـ ١٢٨هـ) ولأبي عمرو يحيى بن الحارث الذماري (ـ ١٤٥هـ)»[١٠٠].

أما كتب التفسير فأشهر من ألف فيها ابن عباس (ـ ٦٩هـ)[١٠١]، ومجاهد بن جبر (ـ ١٠٤هـ)، والضحاك بن مزاحم (ـ ١٠٥هـ)، وعكرمة البربري مولى ابن عباس (ـ ١٠٥هـ) وعطية بن سعد (ـ ١١١هـ)، وعطاء بن أبي رباح (ـ ١١٤هـ)، وقتادة بن دعامة (ـ ١١٨هـ)، وعطاء بن أبي مسلم الخراساني (ـ ١٣٣هـ)، والربيع بن أنس البكري البصري الخراساني (ـ ١٣٩هـ). ولئن تكن أكثر كتب التفسير الأولى هذه قد ضاعت، فقد وصلنا منها خمسة، وهي «**التفسير**» لمجاهد، وقد وصل إلينا برواية عبد الله بن أبي نجيح (ـ ١٣١هـ) في ٨ كراسات و٩٥ ورقة، وقد نقل الطبري من هذا التفسير نحو ٧٠٠ مرة، و «**التفسير**» لعطاء الخراساني، وهو مخطوط في الظاهرية، و «**الناسخ والمنسوخ في كتاب الله**» لقتادة، وهو مخطوط أيضاً في الظاهرية، و «**الناسخ والمنسوخ**» و «**كتاب التنزيل**» للزهري.

وفي محصلة الحساب ليست المسألة، فيما يخصّ «عصر التدوين»، لا مسألة تقديم أو تأخير كرونولوجي، ولا مسألة إهمال أو سهو ببليوغرافي. وإذا صحّ أن الأمر يتعلق فعلاً بـ «إطار مرجعي للعقل العربي»، فإن القفزة من عصر تدوين القرآن إلى عصر تدوين الحديث ـ منظوراً إليه أصلاً بمنظار أهل مطلع عصر «الانحطاط» ـ تحجب عن النظر شطراً واسعاً من ذلك الجسم المرجعي الذي يُفترض أنه يتمثل بـ «سفينة الفضاء». فعصر تدوين بلا واقعة المَصْحفة أشبه ما يكون بسفينة فضاء انتزعت منها حجرة القيادة. بل نستطيع، أكثر من ذلك، أن نتحدث هنا عن عملية «تضليل» استراتيجية. فلكأن أولئك الرجال السابحين بكل اطمئنان في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، اعتقاداً منهم بأن خيوطاً لامنظورة تشدهم إلى سفينتهم المرجعية، قد أبدلت سفينتهم هذه بغير علمهم بسفينة أخرى رسمت لهم، بغير علمهم أيضاً، إحداثيات جديدة[١٠٢]. ونحن لا نتردد في

---

(١٠٠) **تاريخ التراث العربي: علوم القرآن والحديث**، ج ١، ص ٢٠ ـ ٢٢.

(١٠١) يروي كريب بن أبي مسلم (ـ ٩٧هـ)، أحد تلاميذ ابن عباس، أنه حفظ لديه حمل بعير من مؤلفات أستاذه.

(١٠٢) حتى ندرك الأهمية التي باتت للمصحف كإطار مرجعي منذ الصدر الأول، لنذكر أن المصادر التاريخية تشير إلى أن عدد المصاحف التي رفعها أفراد من جيش معاوية على =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القول بأن إبدالاً من هذا النوع قد حدث فعلاً في «عصر التدوين» بحسب تحقيب الجابري له. وهذا الإبدال يتلخص بالمعنى الذي بات للفظ «العلم» في «عصر التدوين». فقد كفّ رويداً رويداً عن أن يعني «علم العرب» وعلم القرآن والإسلام، ليعني حصراً علم «الحديث». وهذا باعتراف الجابري نفسه: «إن مصطلح **العلم** في ذلك الوقت كان يراد به أساساً الحديث وما يتصل به من تفسير وفقه»[١٠٣] وقد لا نغالي إذا قلنا إن ظاهرة «طلب العلم» باتت لها الغلبة على ظاهرة «طلب الدين»، أو أن هذه قد تقلصت إلى تلك. وهذه سيرورة لن تني في تصاعد مع ظهور الحنبلية التي احتضنت ظاهرة تضخم الحديث، ثم مع تجديد الحنبلية على يد ابن تيمية وطرد الفلسفة والمنطق والكلام وشطر واسع من التصوف إلى غيتو «العلوم الدخيلة». ولعل تغيراً دلالياً آخر ينهض مؤشراً على ذلك: فلقب **الحفاظ** بات يطلق حصراً على حفاظ الحديث الذين تبوأوا على هذا النحو المكانة التي كانت للقراء القرآنيين في الصدر الأول. وحسبنا هنا أن نضرب مثالاً واحداً ومشهوراً: فعبد القاهر البغدادي، وهو من كبار أصوليي القرن الخامس، أقام «الفَرْق بين الفِرَق» على أساس معيار وحيد يتيم هو حديث الفرقة الناجية، داعياً إلى الاستعاضة عن تعبير «ملة الإسلام» الجامع بتعبير «أهل السنة والجماعة» الحاصر[١٠٤].

وينبغي هنا أن نحدّد، محاذرة من الغلو والقطع، أننا لا نتحدث عن **مصادرة** بقدر ما نتحدث عن **إزاحة**. فأهل الحديث، بالتحالف مع أهل الفقه، ما أولوا فقط «السنة» عناية تعادل ـ إن لم تفق ـ العناية التي أولوها للقرآن كمصدر أول «للعلم»، بل ضغطوا أيضاً في اتجاه تغليب تجربة تاريخية بعينها للإسلام، هي **الإسلام المدني**، على تجربة تاريخية بعينها أيضاً هي **الإسلام المكي**. وعلى هذا النحو فقد أسهموا بقسط موفور في تحويل الإسلام من ديانة روحانية إلى شريعة، ومن **حضارة كتاب** إلى **حضارة فقه**[١٠٥]. فخلافاً لما هو مشهور، فليست «السنة هي

= أسنة الرماح في وقعة صفين عام ٣٧هـ بلغ نحواً من خمسمائة.

(١٠٣) ت. ع. ع، ص ٦٤.

(١٠٤) **الفرق بين الفرق**، طبعة دار الجيل المصورة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت ١٩٨٧، ص ٧ ـ ٩.

(١٠٥) ليس من قبيل الصدفة ـ كما سنرى ـ أن ينتصر الجابري للرأي الذي يتأول الحضارة الإسلامية على أنها، بالتعريف، «**حضارة فقه**» باعتبار أن الفقه «إنتاج عربي إسلامي محض» و «يشكل العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية» (ت. ع. ع، ص ٩٦)، =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كل ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير»، بل أضافوا إلى ذلك قيداً وهو: «مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي»[١٠٦]. وعلى هذا النحو تحول إسلام الفقهاء إلى **مدونة أحكام**. والأحكام هي على الدوام، في أي دين، الجانب الأقل روحانية والأكثر عرضة للتقادم مع الزمن. ولعل مأزق العالم الإسلامي المعاصر مع الحداثة يعود في شق واسع منه إلى غلبة التفسير الفقهي للإسلام منذ قيام الحلف الكبير في القرن الثاني بين أهل الحديث وأهل الفقه. فالحداثة لا تدخل في تناقض جبهي إلا مع الشريعة المقننة المغلقة، وليس بالضرورة مع الروحانية المنفتحة على تعدد من التأويلات والعابرة للتاريخ: فالأحكام لا مناص من أن تتغير بتغير الأحوال.

والحال أنه لم يكن حتماً محتوماً ما حدث في التاريخ: الكذب على النبي (أو على عليّ بن أبي طالب في الجهة المقابلة) لبناء مدونة كبرى من الأحاديث والآثار لا تزيد نسبة الصحيح منها على الواحد بالمئة[١٠٧]. وخلافاً للفرض القائل بأن الفقه، عامل تضخم الحديث، هو التعبير الأكثر إسلامية عن الإسلام، فإننا نعتقد أن البنية الدينية القديمة للمنطقة ولشعوب البلدان المفتوحة هي التي تظاهرت من خلال انتقاش الرسالة الإسلامية في التاريخ كما في الجغرافية. وبانتظار «حفريات» تتوسل بوسائل المعرفة الحديثة وتذهب بجرأة إلى جذور ظاهرة تضخم الحديث، فإننا سنلاحظ من جانبنا أن هذا التضخم شكل في واقع الأمر ضرباً من الإزاحة للمعقولية القرآنية أخرجها عن مسارها البديء. فخلافاً لنظرية النبوة اليهودية ولفرضية التجسّد المسيحية، فإن ما ميّز الواقعة الواقعية القرآنية وخصصها هو مفهوم الرسالة ـ **الكتاب** ـ التي يؤديها رسول بشر لا يعلم الغيب ولا يأتي المعجزات. ورغم توفر حديثين أو ثلاثة حول بشرية الرسول[١٠٨]، فإن المنطق

= مثله مثل **الفلسفة** عند اليونان **والقانون** عند الرومان **والعلم والتقنية** في الحضارة الأوروبية الحديثة.

(١٠٦) صبحي الصالح: **علوم الحديث**، نقلاً عن: **تدوين السنة**، ص٢٩ ـ ٣١.

(١٠٧) هذا إذا صح أن «الصحاح» ستة آلاف أو سبعة من أصل سبعمائة ألف.

(١٠٨) ومنها حديث مروي على لسان أبي هريرة: «بلغ رسول الله أن ناساً قد كتبوا حديثه، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «ما هذه الكتب التي بلغني أنكم قد كتبتم؟ إنما أنا بشر». وكذلك حديث رواه مالك في **الموطأ** وأخرجه البخاري ومسلم عن رجلين جاءا يختصمان إلى النبي وليس بينهما بينة. فقال النبي: «إنكما تختصمان إلي وأنا بشر، ولعل بعضكما ألحن [أي أفصح] بحجته من بعض، وإنما أقضي بينكما على نحو ما أسمع».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المباطن لإنتاج الحديث ولتدوين السنة المحمدية (أو العلوية) هو منطق تقديسي، بل تأليهي. ورغم الضوابط الفقهية التي نصت على الأولوية التشريعية للقرآن، فقد رفعت السنة إلى المرتبة الأولى عينها، بل اعتبرت، تماماً كالقرآن، وحياً إلهياً. يقول الغزالي في **«المستصفى»**: «إن الكل من عند الله». ويقول: «إن كلام الله واحد وليس بكلامين، أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن». ويقول: «إن الاختلاف بينهما بالعبارة فقط، فربما عبر الله عن كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآناً، وربما عبر بلفظ غير منظوم فيسمى سنة، والكل مسموع من الله»(١٠٩). ومن ثم فقد أجاز الغزالي، ومعه مدرسة بكاملها، نسخ القرآن بالسنة، رغم ما بين الاثنين، عند كثرة من الفقهاء والأصوليين، من فارق في القوة التشريعية. وأكثر من غلا في هذا الاتجاه وسبق إليه هو بلا جدال ابن حزم الأندلسي، المشهود له من قبل ناقد العقل العربي كما سنرى بـ «العقلانية النقدية» والمبوأ منزلة «رائد المدرسة المغربية العقلانية». يقول كبير «العقلانيين» هذا الذي سبق بنحو قرن من الزمن كبير «اللاعقلانيين» الذي كانه الغزالي في رأي الجابري أيضاً: «إن الوحي ينقسم... قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله». ويقول: «إذ قد بيَّن الله لنا أن كلام نبيه إنما هو كله وحي من عنده، وأن القرآن وحي من عنده... فصح صحة ضرورية أن القرآن والحديث الصحيح متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف». ويقول: «أنه عليه السلام إذا قضى إليه ربه تعالى وحياً غير متلو... أبداه رسول الله (ص) إلى الناس حينئذ بكلامه، فكان سنة مبلَّغة وشريعة لازمة ووحياً منقولاً، ولا يضره أن يسمى قرآناً ولا يكتب في المصحف»(١١٠). وانطلاقاً من هذا التمييز بين **وحي متلو ووحي غير متلو** أجاز رائد الظاهرية الأندلسية نسخ القرآن بالسنة، بما في ذلك سنة الأخبار الآحاد: «القرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة... بهذا نقول، وهو الصحيح، وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد... كل ذلك من عند الله... فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل، والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي

---

(١٠٩) نقلاً عن: **تدوين السنة**، ص ١٦٢.

(١١٠) أبو محمد علي بن حزم الأندلسي: **الإحكام في أصول الأحكام**، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت ١٩٧٨، ج ١، ص ٩٦٢، وج ٤، ص ٥٠٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جائز، لأن كل ذلك سواء في أنه وحي... والسنة وحي، فجائز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن»[١١١]. بل إن ابن حزم، انطلاقاً من تمييزه بين **قرآن مصحف وقرآن غير مصحف**، لا يجد من حرج في أن يعتبر أن من آي القرآن «آية» أصابت عند الفقهاء شهرة لأنها اعتبرت في حينه مما نزل ولم يتل ولم يدوّن بالتالي في المصحف العثماني، وهي «الآية» القائلة: ﴿والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله﴾. فهي عنده من القرآن وإن «لم يكتب في المصحف»[١١٢]. ومعلوم أن «آية الرجم» هذه قد اتخذت ـ مع مرويات مماثلة عن الرسول ـ ذريعة من قبل كثرة من الفقهاء لتصعيد عقوبة الزنى من الجلد إلى الرجم خلافاً لما نصت عليه الآية الثانية من سورة النور: ﴿الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ التي اعتبروها منسوخة بدلاً من أن يعتبروها ناسخة لعقوبة الرجم التي كان المعتزلة يرون أنها وردت في السنة في أول الإسلام ثم نسخت في القرآن. والواقع أن ميل الفقهاء إلى التشدد وإلى تصعيد الأحكام والعقوبات هو ميل ثابت ودائم عند أكثرهم. وينهض دليلاً عليه كونهم حرموا الخمر وتشدّدوا في تحريمها استناداً إلى حديث «كل مسكر حرام، والخمر مسكر»، مع أن القرآن ما زاد على أن نهى عنها وأمر باجتنابها ودمغها بالرجس. وكونهم أباحوا للخلفاء والأمراء أن يطبقوا عقوبة الصلب مع أن القرآن عدها «عقوبة فرعونية» وما توعد بها إلا الذين «يحاربون الله ورسوله»، والخلفاء والأمراء ما هم هذا ولا ذاك؛ وكونهم ألغوا حرية الاعتقاد، واعتبروا آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ منسوخة، وكذلك آية، ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء ليكفر﴾، وقالوا إنها وغيرها من آيات السماحة والحرية قد نسخت بآية: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ التي أسماها بعضهم بـ «آية السيف».

* * *

لقد أثبتت التجربة التاريخية للحداثة أن الطريق إليها ـ فضلاً عن التقدم التقني ـ **ثورة لاهوتية وانقلاب نهضوي**. والثورة اللاهوتية هي على الدوام عودة إلى **أصل أول**، بينما النهضة انتفاضة **للعقل المكوّن** على **العقل المكوَّن**. ولا شك أن العالم العربي عرف منذ نهاية القرن التاسع عشر مشروعاً لانقلاب نهضوي لم يؤت أكله،

(١١١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٠٥.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وربما في المقام الأول لأنه لم يقترن بثورة لاهوتية: فالانتفاضة (الجزئية أصلاً) على العقل المكوَّن لما سمِّي بعصر الانحطاط ما طالت العقل الديني. وفي نهاية القرن العشرين هذه يبدو وكأن العالم العربي قد دخل في مأزق تاريخي جديد: ففي الوقت الذي سحب فيه من التداول كل مشروع لتنوير نهضوي، فإن الثورة اللاهوتية ـ التي من أول شروطها في حالة الإسلام إعادة بناء **المعقولية القرآنية** ـ قد جرت مصادرتها من قبل التيارات الأصولية الغالبة التي تأولت العودة إلى أصل أول على أنها محض عودة إلى السلف الصالح، أو على أنها رجعة إلى إسلام الصدر الأول ولكن مؤولاً بابن تيمية مجدد السلفية في مفصل القرنين السابع/الثامن للهجرة.

وفي سياق هذا المأزق التاريخي المستجدّ فإن تصدي الجابري **لنقد العقل العربي** لم يتمخض ـ رغم ضخامة العنوان ـ إلا عن **مشروع مجهض**. أولاً لأن الجابري تبنى لحسابه خطيئة عصر النهضة بإعلانه عن عدم أزوف ساعة الثورة اللاهوتية، وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل غير مسمى[١١٣]. وثانياً لأن تحقيبه المغلوط لعصر التدوين، وعدم استيعابه للإشكالية اللالاندية عن جدلية العقل المكوَّن والعقل المكوِّن، وتقسيمه «البنيوي» لأنظمة المعرفة إلى بيان وعرفان وبرهان[١١٤]، قد جعله يخطىء الهدف ويخوض معركته الفاصلة ضد أبرز ممثلي العقل المكوِّن في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال جابر بن حيان والرازي في العلم والفارابي وابن سينا في الفلسفة وأهل القياس في اللغة والفقه وأهل الاستنباط في التصوف، منتصراً في الوقت نفسه لبعض من أبرز ممثلي العقل المكوَّن ممثلاً بنصية ابن حزم وتزمتية ابن تومرت وسلفية ابن تيمية.

أما فيما يتصل بـ «عصر التدوين» حصراً ـ كإطار مرجعي مفترض للعقل العربي ـ فقد فوَّت فرصة مثلثة:

١ـ فهو بتصديقه وترويجه الأسطورة البَعْدية عن نقلة فجائية «للعلم» من **صدور الرجال** إلى خزائن الكتب بدون مرحلة تدوينية وسيطة قد فوت فرصة ثمينة لقراءة

---

(١١٣) ومن هنا مطالبته المدوية بـ «استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي» (انظر: **حوار المشرق والمغرب**، ص ٤٦؛ وكذلك ردنا: «الأنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير»، **حوار المشرق والمغرب**، ص ١٣٦ ـ ١٤٦).

(١١٤) على أساس إقليمي (مشرقي، مغربي) أو قومي بله شوفيني («**النظام البياني العربي**، النظام العرفاني الهرمسي **الفارسي**، النظام البرهاني **اليوناني**»، **التراث والحداثة**، ص ١٥٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما حدث في **أدمغة الرجال** الذين كانوا وراء ظاهرة الإنتاج التضخمي للحديث.

٢ ـ وهو برؤيته لـ «عصر التدوين»، لا بالأصالة عن نفسه، بل بالوكالة عن الذهبي، كبير **الحفاظ** وإمام أهل الحديث في القرن الثامن، وبتغييبه بالتالي للواقعة القرآنية وتظهيره للواقعة الحديثية، قد استبعد من حقل **الوعي اللاهوتي** الضرورة النهضوية لإعادة بناء المعقولية القرآنية، والحاجة التنويرية إلى تحرير «الرسالة» من عبء «التاريخ»(١١٥).

٣ ـ وهو بعدم استيعابه إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، وباعتباره بالتالي «عصر التدوين» عصر العقل **المكوَّن**(١١٦) ـ مع أنه عصر نموذجي لاشتغال العقل **المكوِّن**(١١٧) ـ قد حجب عن **الوعي الإبستمولوجي** إمكانية قراءة جدلية ثنائية الطور للحضارة العربية الإسلامية: في طور عظمتها الأولى المتطابق مع اشتغال العقل المكوِّن ما بين القرنين الأول والخامس، وفي طور أفولها وانحطاطها المتطابق مع سيادة العقل المكوَّن ـ وقد تبلور ثم تحجَّر ـ في الحقبة ما بين القرنين السادس والثالث عشر.

ولئن توج الجابري مشروعه لـ «نقد العقل العربي» بـ «دعوة عامة» من أجل «الشروع في تدشين عصر تدوين جديد»(١١٨)، فإننا نبيح لأنفسنا هذه المرة أن نتحدث عن **إجهاض لفظي**: فالحاجة تبقى ماسة إلى **نقد** وإلى **إعادة تكوين** للعقل العربي، لأن «التدوين»، باعتراف الجابري نفسه(١١٩) ـ معناه أن كل شيء جاهز والمهمة منتهية سلفاً.

---

(١١٥) نستعير هنا ـ ولكن بعد قلبه ـ عنوان كتاب دومينيك شفالييه واندريه ميكيل: **العرب، من الرسالة إلى التاريخ** Les Arabes, Du Message à L'Histoire، منشورات فايار، باريس ١٩٩٥.

(١١٦) يقول الجابري: إن الشروط المعرفية لعصر التدوين هي «أولى تجليات العقل العربي... إنها العقل المكوَّن في الثقافة العربية الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوناته» (ت. ع. ع، ص ٦٥).

(١١٧) ولهذا نضع «عصر التدوين» بين مزدوجين ونؤثر بدلاً منه «**عصر التكوين**».

(١١٨) ب. ع. ع، ص ٥٥٩.

(١١٩) ت. ع. ع، ص ٦٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٢)
إشكالية اللغة والعقل

الإزدراء «الإبستمولوجي» الذي يتعامل به ناقد العقل العربي مع كل ما يمتّ بصلة إلى الحساسية الأدبية لا يمنعنا من استهلال هذا الفصل باقتباس من لغة أبي العلاء المعري. فتماماً كما حدَّ شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء سجنه المزدوج، كذلك يتبدى العقل العربي، من خلال الإشكالية اللغوية التي يسجنه فيها ناقده، وكأنه «رهين محبسين». فهو، من جهة أولى، أسير اللغة العربية؛ واللغة العربية نفسها، من الجهة الثانية، أسيرة الأعرابي وعالمه الصحراوي «الحسي واللاتاريخي». وهذا الازدواج للحبس داخل الحبس هو ما حمل ناقد العقل العربي، على ما يبدو، على المزاوجة بين عنوانين لفصلين شبه متطابقين نشر أولهما في **«التراث والحداثة»** تحت عنوان: «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، وثانيهما في **«تكوين العقل العربي»** تحت عنوان: «الأعرابي صانع العالم العربي». وإذا كنا غير معنيين هنا بإبراز التطابق الحرفي والمعنوي بين فقرات بكاملها من هذين الفصلين، فلنا أن نلاحظ مع ذلك أن عنوان أولهما يسمي الإشكالية الحابسة الأولى، بينما يسمي ثانيهما الإشكالية الحابسة الثانية والمحبوسة في الوقت نفسه في الأولى. فـ «خصوصية العلاقة» تظهر أن اللغة العربية هي من أول مكونات العقل العربي، و «الأعرابي صانع العالم العربي» يبين أن من أول مكونات هذه اللغة المكوِّنة هو البدوي.

وبدون مزيد من التوسع في جدلية تكوين التكوين هذه، لنترك لناقد العقل العربي أن يحدد، بقلمه، معطيات الإشكالية الأولى والحكم النهائي والقطعي الذي يتوخى قبلياً أن يستنبطه من حيثياتها: «ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي. فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً. ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم «أعاجم». و «الأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه» ومنه: الحيوانات العجمى. ومن هنا يمكن القول إنه كلما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيراً واستجابة، كان أكثر امتلاكاً لما به الإنسان هو إنسان: **فالعربي «حيوان فصيح»**؛ فبالفصاحة، وليس بمجرّد «العقل»، تتحدد ماهيته»[1].

إن أخطر ما في هذا النص هو، بطبيعة الحال، غائيته التي «تفصح» عنها ـ لكم باتت هذه الكلمة مشبوهة بعد أن سوَّدها الجابري! ـ الجملة الأخيرة فيه. ولكن هذه الخطورة لا تلغي **القفزة المنطقية** التي أباحت للجابري أن ينتقل إلى تعريف العربي بأنه «حيوان فصيح»، كما لا تلغي على الأخص **التلاعب المنطقي** الذي استباح الجابري بموجبه أن يقيم علاقة تفارق، بل تنافٍ، ما بين الفصاحة (أي اللغة في نهاية المطاف) والعقل في تحديد ماهية الإنسان العربي.

والغرض من تلك القفزة ومن هذا التلاعب المنطقي لا يخفي نفسه: فناقد العقل العربي يعيدنا هنا مرة ثانية، وبصورة مضمرة، **إلى الضدية المزعومة** لهذا العقل مع العقل اليوناني، وهي الضدية التي كنا كرسنا الفصل الثالث بكامله من **«نظرية العقل»** لتفكيكها.

وبالفعل، إن المسكوت عنه في النص ـ ولكن الحاضر فيه بقوة بالتداعي الإضماري ـ هو التعريف الأرسطي للإنسان بأنه **حيوان عاقل**. والمضاربة التبخيسية هنا على **الإنسان العربي** بوصفه محض «حيوان فصيح»، بالمقابلة مع **الإنسان اليوناني** الذي لا تعريف له إلا بمجرد العقل، لا تحتاج إلى بيان. ولكن عيبها، الذي يبطلها من أساسها، أنها لا تفلح في إتيان مفعولها **نفسياً** إلا بقدر ما تقوم على **مغالطة منطقية**. فمعلوم أن الناقل العربي القديم قال في ترجمته لحدّ أرسطو المشهور: «الإنسان حيوان ناطق». ولقد دلل بذلك على ذكاء، كما على تضلع بعيد الغور في اللغة اليونانية. وصحيح أنه شاع في الأزمنة الحديثة، ونتيجة للترجمة عن اللغات الغربية المعاصرة، تعبير «الإنسان حيوان عاقل» كمقابل

---

(١) **تكوين العقل العربي**، ص ٧٥. والتسويد من الجابري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لـ: L'Homme est un Animal Raisonnable. ولكن الترجمة العربية القديمة تبقى أقرب إلى روح اللغة اليونانية وعبقريتها الخاصة. فاليونانية تميز، في معنى العقل، بين «اللوغوس» و «النوس»، وهو تمييز تضيع معالمه في لفظة Raison الفرنسية أو Reason الإنكليزية. والحال أن العودة إلى مفردات أرسطو والمنطق اليوناني بأسره تفيدنا أن حدّ الإنسان هو «حيوان لوغوسي»، لا «حيوان نوسي». ولوغوس في اليونانية لا تعني **عقلاً** فقط، بل كذلك **لغة وبياناً ومقالاً**، وحتى **حساباً**، كما كنا رأينا في **نظرية العقل**[٢]. وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة الاشتقاقية بين **لوغوس** اليونانية **ولغة** السامية تغدو شبه بديهية. وعلى هذا الأساس أيضاً يكون الناقل العربي القديم قد أبدع عندما قرن بدوره بين معنيي العقل واللغة في لوغوس، فحدَّ الإنسان بأنه «حيوان ناطق» ووقع اختياره على كلمة «**المنطق**» ليترجم بها «لوجيكه» اليونانية، المشتقة بدورها من «لوغوس». ومن الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد، فإن **القوة الناطقة** تعني على الدوام في الفلسفة العربية الإسلامية **القوة العاقلة** بدون أن تنفي في الوقت نفسه ما تتضمنه من معنى القدرة على الكلام التي هي من أولى خصائص قوة العقل في الإنسان. وعلى هذا النحو تلتقي عبقرية اللغة العربية مع عبقرية اللغة اليونانية في **اتصالية** لا يتأتى لناقد العقل العربي أن يشتبه في وجودها، وهو الذي يصعِّد الانفصالية ما بين العقلين اليوناني والعربي إلى مستوى **الضدية** المحدِّدة للهوية بموجب المبدأ القائل: **بضدها تتميز الأشياء**[٣].

وما دام ناقد العقل العربي يكنّ إعزازاً وإعجاباً خاصين للفكر الألماني اللغوي ممثلاً بهردر وهمبولت كما سنرى، فإننا لا نستطيع أن نمتنع هنا عن استباق الأشياء والاستشهاد بقولة مشهورة ليوهان جورج هامان، أستاذ هردر: «إنما العقل أيضاً لغة، لوغوس». هذا القران بين العقل واللغة هو ما جعل المدرسة اللغوية الألمانية تطلب تجلي اللوغوس لا في النتاج النظري للفلاسفة، بل في آداب الشعوب وأساطيرها ومأثوراتها الشعرية والفولكلورية. والحال أن الجابري،

---

(٢) ص ١٥٦. وانظر أيضاً: بيير شارترين: **المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية**، ص ٦٢٥.

(٣) الواقع أن اللغة اليونانية تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه العربية بعد في توكيد الصلة بين العقل والنطق. فهي تطلق على اللاعاقل من الحيوان كما على الأبكم من البشر اسماً واحداً هو «آلوغوس» Alogos، أي من ليس له لوغوس (السابقة A في اليونانية هي للنفي).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رغم انتصاره المعلن كما سنرى للمدرسة الهردرية ـ الهمبولتية، يعمد، في المحاكمة التي يقيمها للعقل العربي، إلى التفريق بين ما تجمعه، ويؤسس **تفارقاً** حيث تؤسس هي **تقارناً**. فعنده أن الماهية، أي «ما به الإنسان هو إنسان»، تتحدد إما بالعقل وإما باللغة. وبالمقارنة مع ذلك «الحيوان العاقل» الذي هو اليوناني، فإن العربي هو محض «حيوان فصيح»(٤). وهذا التحديد «بالفصاحة، لا بمجرد العقل»، الذي أملته رغبة مسبقة في المضاربة التبخيسية على العقل العربي، ينطوي من وجهة النظر المعرفية الخالصة على حكم قيمة سالب لا مماراة فيه: ففي زمن التحول، بله الانقلاب، في الإبستميات التاريخية الذي هو زمن الحداثة، فإن **العقل** لا يرجح **الفصاحة** وزناً فحسب، بل يتقدم عليها بإطلاق في عالم العلم والتقدم التقني الذي هو العالم الحديث: فالعقل يتبدى كوسيلة فاعلة للسيطرة على **عالم الأشياء**، على حين أن الفصاحة، الفائت زمانها، لا تعدو أن تكون وسيلة للسيطرة على **عالم الخطاب**. وإضمارياً ـ وهنا تظهر النيّة الهجائية ـ فإن الفصاحة ما عادت مرادفاً إلا «للجعجعة بلا طحن» في عالم تتجه فيه الفاعلية التاريخية إلى الطحن بلا جعجعة.

ومع ذلك فإن موضع اعتراضنا على النص لا ينحصر بحكم القيمة السالب هذا، بل يشمل أساساً المغالطة المعرفية المبني عليها. فهل صحيح أن «العلاقة بين الفكر واللغة» هي «خصوصية عربية»؟ وهل صحيح أن ما يقوم للعربي مقام الخاصية الأنتروبولوجية هو أنه «يحب لغته إلى درجة التقديس» ويعتقد أنه «الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»؟ وهل صحيح أخيراً أن قاعدة **عروبة العرب وعجمة الأعاجم** علامة فارقة للثقافة العربية، ومجهولة أو معدوم نظيرها بالتالي في الثقافات غير العربية؟

ولكن قبل الخوض في أي مثال تاريخي، فإننا سنلاحظ أن توهم الجابري عن

(٤) كان يمكن للجابري، انطلاقاً من تحديدات الشافعي للبيان في «الرسالة»، ومن مصادرات الجاحظ في «**البيان والتبيين**»، ومن حده هو نفسه للنظام المعرفي العربي بأنه نظام بياني، أن يكون أقرب إلى روح الإبستمي السائدة في الثقافة العربية الإسلامية وأن يعرّف العربي بأنه «حيوان مبين» (وذلك ما سيفعله أصلاً في «**بنية العقل العربي**»). ولكن بما أن قصده المباطن هجائي، فقد آثر أن يقفز بصورة لا يبررها السياق ولا المنهج الإبستمولوجي الافتراضي في مشروعه لـ «نقد العقل العربي» من «البيان» إلى «الفصاحة» نظراً إلى ما لتعبير «حيوان فصيح» من حمولة كاريكاتورية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انفراد العربي بوعي مشروطيته اللغوية إنما ينمّ عن جهل أو تجاهل للإبستميات التاريخية التي حكمت العديد من ثقافات العصور القديمة والوسيطة. فمنذ اكتشاف الكتابة تحول نصاب الحضارة إلى نصاب لغوي، ولا سيما في الحضارات التي قامت على كتاب مقدس أو شبه مقدس، بدءاً بالحضارة الهندية السنسكريتية التي تمحورت حول كتب الفيدا المقدسة، ومروراً بالحضارة اليونانية التي قامت لها الملاحم الهوميرية مقام كتب الوحي، وانتهاء بالحضارة العربية الإسلامية التي توسعت كدائرة مركزها النص القرآني(٥).

والواقع أن الربط بين الهوية الحضارية واللسان اللغوي لم يكن خاصية أنتروبولوجية موقوفة على العرب، بل كان سمة إبستمية مشتركة بين جميع الثقافات الكبرى التي غطت مساحات جغرافية شاسعة على مدى القارات وأشباه القارات والتي تخطت، تخطي الدائرة لنقطة مركزها، قاعدتها الإثنية الضيقة. فالسنسكريتية كانت لغة الثقافة العالمة في كل العالم الهندي الذي لا يزال يتكلم إلى اليوم بأكثر من ألف لغة. واليونانية تحولت إلى لغة كسمبوليتية للنخبة المثقفة في كل العالم الهلنستي. والعربية فرضت نفسها لغة ثقافة مشتركة على مدى آلاف الكيلومترات طولاً وعرضاً في العالمين الآسيوي الغربي والأفريقي الشمالي.

ولكن حتى لو حاكمنا الأشياء **من وجهة نظر إثنية ضيقة**، فإن تقديس اللغة و «تعجيم» غير الناطقين بها ليس علامة فارقة للجنس العربي (هذا إذا كان لا يزال لهذه الكلمة من معنى)، ولا محدداً أساسياً، وكم بالأولى أحادياً، لماهية العربي. فالسنسكريتية هي التي سمّت نفسها بنفسها بـ «اللغة الكاملة» (وهذا هو أصلاً معنى كلمة السنسكريتية بالسنسكريتية!). أما غير الناطقين بها فلم تجد اسماً آخر تطلقه عليهم سوى... «الأعاجم». وهذا بسبق على العرب لا يقل عن ألف سنة. وبالفعل، إذا كان تعريف الأعجم: **الذي لا يفصح ولا يبين كلامه**، كما يؤكد الجابري نقلاً عن **لسان العرب**(٦)، فإن السنسكريتية هي السباقة إلى صياغة هذا المعنى في لفظ يعني بالسنسكريتية بالضبط ما يعنيه لفظ الأعجم بالعربية: **فرفارا**. يقول في ذلك الباحث العربي الوحيد الذي خصص دراسة

---

(٥) لا يغيب عنا هنا المثال اليهودي التوراتي والمثال المسيحي الإنجيلي. ولكن اليهودية بقيت ثقافة أكثر منها حضارة. كما أن الإنجيل كان لنصرانية الغرب والشرق معاً كتاباً مترجماً.

(٦) سوف تكون لنا إلى هذا التعريف ومصدر اقتباسه عودة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لمسألة «النرجسية والمغايرة» في الثقافة العربية الإسلامية: «لقد وسمت الثقافة الهندية الكلاسيكية ما عداها بالبربرية (من الكلمة السنسكريتية باربارا أو فارفارا، ومعناها، التلعثم)، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كل الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكناهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندوسية»(٧).

ومع أن باحثين آخرين في علم الاشتقاق المقارن يجدون للكلمة أصولاً سومرية ـ أكادية أكثر عراقة، فإن ما يستوقفنا هنا، وبالإحالة دوماً إلى المضاربة التبخيسية على العقل العربي من قبل ناقده، هو المصير الباهر الذي ستعرفه كلمة فرفارا (أو بربارا) كمحدد أنتروبولوجي للعلاقة مع الآخر في الحضارات الكبرى التي جمعتها والحضارة السنسكريتية وحدة الأرومة اللغوية التي يطلق عليها الألسنيون، بشيء من التجاوز، اسم «الأسرة الهندية ـ الأوروبية»، وبادىء ذي بدء الحضارة اليونانية. فكل تاريخ هذه الحضارة، من بدايته الأيونية إلى نهايته الأتيكية ما بين القرنين السادس والرابع ق. م.، يتمحور حول جدلية اليونانيين/ البرابرة. فالبربري، كما يفيدنا **المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية**، هو النقيض الدائم لليوناني (أو الهليني بتعبير أدق)، و «يسمي الأجنبي من حيث إنه يتكلم لغة أجنبية ويتلعثم بها على نحو لا يفهم»(٨). وعدا هذه الدلالة التبخيسية المباطنة، فإن النظرية اليونانية في العبودية قد بنيت على أساس ذلك التمييز البالغ الحدة. وحتى أرسطو ـ وهو «نصف بربري» بحكم أصوله المقدونية ـ ميّز بين من أسماهم عبيداً بالصدفة وبالعرض، وعبيداً بالفطرة والجوهر. فاليوناني قد يقع، من جراء الحرب أو المديونية، في أسر العبودية، ولكن هذا العَرَض الطارىء لا يغير شيئاً في جوهره الباطن والثابت كموجود حر ونبيل. أما البربري فمخلوق بطبيعته للعبودية. واستعباده واجب أخلاقي وخدمة تؤدى لنظام الكون(٩).

ومفهوم «البرابرة» هذا ورثه الرومان عن اليونان، وبنوا عليه تمايزهم الأنطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقهم الأرستقراطي في استعبادها، وهم

---

(٧) عزيز العظمة: **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٩١، ص ٢٢٩.

(٨) بيير شارترين: Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque، منشورات كلينسنك، باريس ١٩٨٤، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٩) أرسطو: **السياسة**: ١٢٥٥أ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذين دمغوا مناطق الشمال الأفريقي، الواقعة إلى الغرب من مصر، باسم «بربارية»، فصار لشعوبها اسم «البربر» الذي سيعرفه العرب بهم. وقد تضخمت مع الزمن الحمولة الدلالية السالبة للفظ، فتلبس معنى «الهمج» عندما أطلق على القبائل الجرمانية ـ الهمجية فعلاً ـ التي هاجمت روما وأسقطتها في عام ٤٧٦ وعملت بها ما عمله المغول ببغداد. وما زال هذا المعنى يلابسه حتى اليوم في اللغات اللاتينية والأنكلو ـ ساكسونية التي تطلق على جميع أشكال الهمجية والقسوة وانعدام الحضارة اسم «البربرية».

والجدير بالذكر أن العربية ورثت اللفظ بمعناه الأصلي: التلعثم، لا بمعناه اللاحق: الأجنبي والعديم الحضارة. فقد جاء في **لسان العرب**: «والبربرة كثرة الكلام والجلبة باللسان. وقيل الصياح. ورجل بربار إذا كان كذلك. وقد بربر إذا هذى. والفراء: البربري الكثير الكلام بلا منفعة»(١٠).

لكن نظراً إلى القيمة المعيارية التي يسبغها ناقد العقل العربي على العقل اليوناني في المقارنة الضدية معه، فلنحصر بدورنا مجال المقارنة ولنتساءل: ألم يعرف اليوناني ما عرفه العربي من حب للغته ومن اعتبار «السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً؟».

إن فتحنا لأي كتاب في تاريخ اليونان، أمدرسياً كان أم عاماً أم اختصاصياً، لا يدع مجالاً للشك. فما من كتاب في تاريخ الحضارة اليونانية إلا ويفرد فصلاً أو فقرة لعلاقة اليوناني بلغته. يقول على سبيل المثال غوستاف غلوتز، المؤلف الموسوعي لـ «**التاريخ اليوناني**»: «كان اليونان يعدون بربرياً كل شعب ينطق بلسان غير لسانهم، ويرون في مثل هذا اللسان لا نطقاً مبيناً، بل زعيق طيور. وعلى فخرهم بلغتهم، فقد كانوا يعدونها بمثابة شهادة على وحدتهم الإثنية. ولقد كانوا على حق»(١١).

---

(١٠) ابن منظور: **لسان العرب**، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء ٤، ص ٥٥ ـ ٥٦. وهذه مناسبة لإعادة طرح السؤال: هل ورثت العربية اللفظ عن السنسكريتية أو اليونانية أم عن الأكادية أو البابلية؟ هذه مسألة لم يبت فيها بعد علم الاشتقاق المقارن. والثابت أن الأكادية كانت تطلق اسم «بربر» على الذئب، بينما أطلقت البابلية اسم «بربارو» على الأجنبي.

(١١) غوستاف غلوتز: **التاريخ اليوناني** Histoire Grecque، المجلد الأول: **من الأصول إلى الحروب الميدية**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٣٨، ص ٥٢١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والواقع أن أهمية اليوناني لليوناني لا ندركها ما لم ندرك أن اليونان (الهيلين) لم يكن اسماً لجنس أو لبلد، بل فقط للغة. وعلى خلاف أكثر شعوب الأرض التي تعرف بأسماء بلدانها، فإن اليونان ـ مثلهم مثل العرب ـ ما كانوا ينسبون إلا إلى لغتهم. وقد اشتق اسم الهلينيين من فعل النطق والإفصاح بلغتهم (Hellen) مثلما اشتق اسم العرب من فعل: عَرَب، أي أبان وأفصح. وهذه، على كل حال، واقعة غير نادرة في تاريخ الشعوب، كما يحاول أن يوحي نص الجابري. فالعبريون يمكن أن يكونوا سموا بهذا الاسم بنوع من القلب مثلما سمي العرب عرباً[١٢]. فـ «عَبَر» لها نفس دلالة «عَرَب»، والعلاقة الاشتقاقية بين «تعبير» و «عبارة» و «إعراب» لا تحتاج إلى بيان. ومثل هذا الحكم يصدق على شعوب «بربرية» لم ترق إلى مستوى التطور الثقافي الذي رقي إليه العبريون واليونان والعرب. ففرنسا مثلاً قد سميت باسم القبائل الجرمانية التي غزتها في القرن الخامس الميلادي: الفرنجة: Les Francs. والحال أن هذا لم يكن محض اسم عَلَم. فـ «Franc» هو «الحر» و «كل من يقول علناً ما يعتقده، بلا إكراه، وبدون أن يخفي فكره»[١٣]. ومن هنا لا يزال للجذر Franc بالفرنسية الحديثة معنى الحرية والأصالة والصراحة مثلما للجذر «عَرَب» بالعربية معنى الصريح غير الدخيل، والفصيح غير الأعجم. إذن فليس يندر أن تسمى الشعوب وأجناس البشر بالفعل اللغوي الذي تمارس به لسانها. والظاهرة ليست وقفاً على العرب. وإذا كان «ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي»، فإن أولوية لغوية كهذه لا بد أن تعطى في دراسة سائر العقول الحضارية الكبرى، وفي مقدمتها **العقل اليوناني**، فضلاً عن العقل الهندي السنسكريتي. وحتى الفلسفة، أعلى أشكال العقل وأكثرها تجريداً في التعبير عن نفسه، لا يمكن فهمها واستيعاب مفاهيمها بمعزل عن بنية اللغة المكتوبة بها. وهذا يصدق أكثر ما يصدق على الفلسفة اليونانية نفسها. فالأولى بين **لغات الفلسفة** هذه هي أيضاً **فلسفةُ لغةٍ**. ولئن وجدنا ناقد العقل العربي في الجزء

---

(١٢) هنري عبودي: **معجم الحضارات السامية**، منشورات جروس برس ـ طرابلس ١٩٨٨، ص ٥٨٣.

(١٣) أوسكار بلوخ وفالتر فون فارتبورغ: **المعجم الاشتقاقي للغة الفرنسية** Dictionnaire Etymologique De La Langue Française، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة العاشرة، باريس ١٩٩٤، ص ٢٧٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول من مشروعنا هذا لـ «نقد النقد» يتخبط في تأويله لمفاهيم «اللوغوس» و «النوس» و «الخاوس» و «الكسموس» وغيرها من المفاهيم/ المفاتيح في الفلسفة اليونانية، فمرد ذلك، جزئياً على الأقل، إلى التعاطي مع هذه المفاهيم بالترجمة وبالفصل عن دلالاتها اللغوية الأصلية.

وبديهي أننا لا نستطيع ـ وإن نوّهنا بوجوب هذا الاحتراز المعرفي ـ أن نطالب ناقد العقل العربي بالتضلع باللغة اليونانية. فهذا بعد للمسألة يجاوزه، كما يجاوزنا ويجاوز جملة الثقافة العربية في المستوى الراهن من تطورها. ولكن بالمقابل نستطيع، بل يتعين علينا أن نطالبه بالتضلع في دلالات اللغة العربية عندما يتصدى لإطلاق أحكامه التبخيسية على العقل العربي من زاوية «خصوصية» العلاقة التي تربط بينه وبين اللغة التي عبر عن نفسه فيها. فلنعد إلى نص الجابري وإلى شاهده المقتبس من **لسان العرب**: «العربي [يعتقد] أنه الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم «**أعاجم**». و «الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه» ومنه: الحيوانات «العجمى». والسؤال الذي يطرح نفسه حالاً ـ على منوال سائر شواهد الجابري ـ هل عاد الجابري فعلاً إلى **لسان العرب**؟ ولئن عاد فهل التزم المطابقة في التأويل أم ركب مركب القسر والغصب؟ ذلك أن الرجوع إلى السياق المباشر للشاهد لا يدع مجالاً لأي شك: فإما أن الجابري لم يستق الشاهد من مصدره أو أنه ـ وهذا أدهى ـ قد أنطقه بعكس منطوقه. فالجابري قد وظّف الشاهد ليعطي طابعاً مطلقاً لجدلية العرب والأعاجم في الثقافة العربية الإسلامية، علماً بأن الشاهد كما يورده **لسان العرب** ينفي هذا الطابع المطلق بتوكيده أن طباق العروبة والعجمة هو، بكلا حديه، طباق من داخل الجنس العربي، وليس من الضروري أن يكون مخارجاً له بحده «الأعجمي». يقول ابن منظور: «الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم. قال الشاعر:

منهل للعباد لا بد منه منتهى كل أعجم وفصيح

والأنثى عجماء، وكذلك الأعجمي. فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح». ثم يردف قائلاً: «تقول: هذا رجل أعجمي إذا كان لا يفصح، كان من العجم أو من العرب. ورجل عجمي إذا كان من الأعاجم،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصيحاً كان أو غير فصيح»[١٤]. وبعبارة أخرى، إن طباق العروبة والعجمة يتمحور حول البيان والفصاحة لا حول الجنس والإثنية. وبهذا المعنى أمكن للقرآن أن يتساءل: ﴿أأعجمي وعربي؟﴾[١٥]. وبهذا المعنى أيضاً قال الحطيئة (أو رؤبة) أبياته المشهورة:

الشعر صعب وطويل سلمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه
والشعر لا يسطيعه من يظلمه
يريد أن يعربه فيعجمه

إذن فليست العجمة وقفاً على العجمي. فالعربي يكون أعجمياً إذا لم يفصح، والعجمي يكون معرباً إذا أفصح. وعلى هذا النحو يضيف ابن منظور قوله، في مادة «عرب» هذه المرة: «وحكى الأزهري: رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتاً، وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب... ورجل معرب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب»[١٦].

وخلافاً لما يريد أن يوحي به نص الجابري فإن المسافة بين الإعراب والإعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشر عن «الحيوانات العجمى». كما أننا لا نتوفر على شاهد تاريخي واحد يثبت أن العربي كان يعتقد أنه «هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به». قد يكون ذلك ممكناً في الجاهلية قبل اختلاط العرب الكبير بالعجم، ولكن حتى في الجاهلية وجد، بالمقابلة مع مفهوم «العرب العاربة»، مفهوم «العرب المتعربة» أو «المستعربة». وصحيح أن الأول يشير إلى الصرحاء الخلّص من العرب، بينما يسمي الثاني الدخلاء غير الخلّص منهم. ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مقفلة على منوال جدلية الهلينيين والبرابرة لدى اليونان القائمة على مبدأ الثالث المرفوع. فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز

(١٤) **لسان العرب**، مادة «عجم»، مصدر آنف الذكر، ج ١٢، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.
(١٥) سورة «**فصلت**»، الآية ٤٤.
(١٦) المصدر نفسه، مادة «عرب»، ج ١، ص ٥٨٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لغوي. بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحول في اللسان. وهذه القابلية للتعرب عن طريق الاستعراب عززها الإسلام بغير ما حدود. فهو، كدين كوني، موجه إلى «الأحمر والأسود» كما كان يقول المتكلمون المسلمون. وقد أنكر، في حديث مشهور، أي فضل للعربي على العجمي «إلا بالتقوى». كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحول العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلية، بله إلى أقلية محكومة بدلاً من أن تكون حاكمة، شأنها في عهد بني أمية. ولو صح الفرض القائل إن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة للغته والارتفاع إلى مستواها التعبيري، لتعذر تفسير الواقعة «الإثنية» الأساسية في الثقافة العربية والمتمثلة بأن «أمراء البيان العربي» من شاعرين وناثرين كانوا في غالبيتهم الساحقة من «الأعاجم»[١٧]. فبدءاً بابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومروراً بالجاحظ والتوحيدي، وانتهاء بالحريري والغزالي، في النثر، وبدءاً ببشار وأبي نؤاس وانتهاء بأبي تمام وابن الرومي في الشعر، فإن الاستعراب قد أينع أشهى ثمار البلاغة العربية. وقد سنت القاعدة الذهبية لهذا الاستعراب، بمعناه **اللغوي لا الإثني**، المدرسة البصرية على لسان المازني: **ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب**. وفي الوقت الذي تنقض فيه هذه القاعدة نقضاً عنيفاً مدّعى ناقد العقل العربي بأن هذا العقل قام «في مكوناته» على الاعتقاد بأن «العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»، فإنها تجد حيثياتها التاريخية في أن الغالبية الساحقة ممن تولوا التقعيد للغة العربية كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من «الأعاجم» بدءاً بسيبويه وانتهاء بابن جني الذي كان اسمه الرومي جنيوس.

هل معنى هذا أن الثقافة العربية الإسلامية لم تعرف جدلية «العرب والعجم»؟ الواقع أنه ما كان لها أن تجهلها. فهي واحدة من الإبستميات التاريخية التي حكمت كثرة من ثقافات العصور القديمة والوسطى. ولكنها في الثقافة العربية الإسلامية أخذت طابعاً أقل إطلاقية بكثير من ذاك الذي كان لها في الثقافة اليونانية. ولئن عرفت هذه الجدلية قدراً من التأجج في نهاية عهد بني أمية وفي

---

(١٧) هذه الكلمة هي بالعربية من قبيل جمع الجمع: عجم = أعاجم، ولا تمت بصلة تبخيسية، خلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري ذو النزعة القومية السالبة، إلى كلمة «الأعجمي» التي تجمع جمعاً سالماً: أعجمي = أعجميون.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

صدر دولة بني العباس، فقد خمدت تماماً، بل سحبت من التداول بعد أن شهدت في القرن الرابع، على لسان المتنبي، انتفاضة أخيرة. ونظرة سريعة نلقيها على أدب الأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة في الثقافة العربية الإسلامية لا تدع مجالاً لشك: فحتى إن بقي تعبير العرب والعجم دارجاً في الاستعمال إلى نهاية الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قد تجرد تماماً من طابعه الطباقي ولم يعد محلاً لأي حكم قيمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح: فمع ابن خلدون، كما سنرى، سترجح كفة العجم كفة العرب من زاوية تقييم الدور الثقافي. وقطعاً لدابر كل مماحكة، فلتكن لنا وقفة في محطات ثلاث: مع الجاحظ، ومع صاعد الأندلسي، وأخيراً مع ابن خلدون.

المحطة الأولى: ليس اختيارنا للجاحظ من قبيل الصدفة. فكبير ناثري الأدب العربي هذا عاش وكتب في النصف الأول من القرن الثالث، في ذروة مد ما سمي بـ «الحركة الشعوبية». والتصدي لهذه الحركة ولمطاعنها على العرب، من وجهة نظر ثقافية، كان واحدة من المهام الرئيسية التي أخذها على عاتقه. ومع ذلك فإنه لم يتطرف قط في جدلية العرب والعجم إلى الحد الذي يمكن أن يوحي به نص ناقد العقل العربي بالكيفية التي صيغ بها. ففي الوقت الذي أشاد فيه الجاحظ **بفضائل** العرب، فإنه لم يضعها في موضع التعارض مع **رذائل** العجم. فمقارنته تجيء من قبيل **المزايدة لا المناقصة**. والمعارضة التي يجريها ليست بين حضارة وهمجية، بل تفريق وتقييم وترجيح من داخل ميزان الحضارة. **وعصبيته** للعرب لا تنقلب أبداً إلى **تعصب** ضد العجم. فهؤلاء أفاضل، ولكن العرب مفضولون. وهذا ليس من وجهة نظر إثنية، ولا حتى حضارية عامة، بل حصراً من وجهة نظر بيانية وخطابية. وفضلاً عن ذلك، فإن المفاضلة التي يقيمها ليست بين عرب عرباء وعجم مستعربين، بل بين عرب أصلاء وعجم أصلاء، عرب بلغتهم وعجم بلغاتهم. ومن ثم فإنها ليست مفاضلة مانعة للاندماج: فليس مدارها داخل الثقافة العربية «عاربة» كانت أو «مستعربة»، بل هي أقرب إلى حرب خنادق عند الحدود الخارجية. وبالتالي فإنها لا تخرق القانون الأساسي للاندماج في الثقافة العربية الإسلامية: **الاستعراب**. وعلى عكس من صيغة ناقد العقل العربي، فإنها لا تفترض أنه لا يستطيع الاستجابة للغة العربية سوى العربي بالمعنى الإثني للكلمة، بل تقول ضمنياً على الأقل ـ ضمن الإطار الاندماجي للثقافة العربية الإسلامية ـ إن كل من يستجيب لهذه اللغة فهو عربي، حتى وإن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لم يكن عربي الأصل. والشاهد هو على كل حال الجاحظ بشخصه. فهذا المولى لبني كنانة يعدّ، بحق، «مؤسس البلاغة العربية»[١٨].

إن الجاحظ يجري مفاضلته بلا شك بين العرب من جهة والفرس والهند واليونان من جهة أخرى. ولكنه إذ يحصر المقارنة بهذه الأمم فلأنها عنده هي **الأمم** بالمعنى الحضاري للكلمة: «إنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم. والباقون همج وأشباه الهمج»[١٩]. وبديهي أنه يمكن الاعتراض على الجاحظ عندما يدرج سائر «الباقين» ـ «مثل اليبر والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الزنج وأمثال الزنج» ـ في عداد «الهمج وأشباه الهمج». ولكنه بالمقابل لا يدرج العرب وحدهم في خانة المتحضرين ليزجّ بباقي العجم في خانة الهمج. فليس العرب في كفة، وباقي الأمم في كفة مقابلة. بل العرب أمة من أربع. وإنما بعد هذه التسوية الرباعية الأطراف فحسب يجري الجاحظ مفاضلته. وهو لا يجريها في المطلق، بل من منظور محدد هو فن الخطابة. يقول:

«وجملة القول أنّا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس.

«وأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة، وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف. وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على الدهر سائرة مذكورة.

«ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق. وكان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله، ومعانيه وخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة[٢٠].

«وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو

---

(١٨) شوقي ضيف: **البلاغة: تطور وتاريخ**، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة بلا تاريخ، ص ٥٨.

(١٩) **البيان والتبيين**، مصدر آنف الذكر، ص ٨٧.

(٢٠) ما كان للجاحظ أن يعلم أن لليونانيين خطباء مفوهين، وأن شهرتهم في فن الخطابة لا تقل عن شهرتهم في الفلسفة وصناعة المنطق. ففنهم الخطابي، مثل فنهم المسرحي، لم يترجم إلى العربية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول الفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم.

«وكل شيء للعرب، فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة، ولا استعانة. وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخطام، أو حين كان يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرِّسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع. وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ أو يحتاجوا إلى تدارس»(٢١).

خطابة العرب في قبالة فلسفة اليونان وعلم الهند، وأمية العرب في قبالة كتب الفرس والعجم، وارتجال العرب في قبالة تراث الأمم: إن حصيلة المقارنة لا تنطق كثيراً لصالح العرب، ولولا أنها محصورة بفن الخطابة لكانت أقرب إلى **المباخسة** منها إلى **المفاضلة**. والشيء المؤكد أننا أبعد ما نكون عن إشكالية «العرب والعجم» بالمعنى الذي يتقوله الجابري على الثقافة العربية الإسلامية بإسقاطه عليها، كما النسخة عن الأصل، **الإشكالية الأنتروبولوجية اليونانية**. ولا شك أن الجاحظ يرمي، في نصه، إلى أن يثبت للعرب نوعاً وقدراً من التفوق. ولكن هذا التفوق محصور بعرب الجاهلية وبفن الخطابة. وعرب الجاهلية ليسوا كل العرب، والخطابة ليست كل الحضارة. لا في نظر الجاحظ، ولا على الأخص في نظر من سيليه من ممثلي العقل العربي الإسلامي.

المحطة الثانية: لا ينتمي القاضي صاعد (٤٢٠ ـ ٤٦٢هـ) إلى الحساسية عينها

---

(٢١) **البيان والتبيين**، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥. والجابري يعرف هذا النص، بل يستشهد به، ولكن بعد أن يحذف مرجعيته الحصرية إلى عرب الجاهلية «الأميين» وإلى فن الخطابة المرتجل، ليجعل من العقل العربي الإسلامي، حتى في عصره الذهبي، مجرد امتداد وتظهير للعقل «البدوي».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي ينتمي إليها الجاحظ. فهو لم يكن رجل أدب وبيان، بل كان رجل علم وتاريخ. وما كان يشكو من عقدة انتماء قابلة لأن تأخذ شكل عصبية إما شوفينية وإما شعوبية. فقد كان عربياً أندلسياً من نسب تغلبي، ومنحدراً من أسرة عريقة ووطيدة القدم في القضاء وفي علوم العربية النقلية. وخلافاً للجاحظ أيضاً، فإنه ما كان صاحب هواية، بل مختصاً ـ إن جاز التعبير ـ في ذلك الفرع من التاريخ الذي عرف في الثقافة العربية الإسلامية ازدهاراً واسعاً: **الملل والنحل**، بالإضافة إلى **أخبار الأمم**. ففضلاً عن كتابه المشهور «**طبقات الأمم**»، ذكر صاعد أنه وضع كتابين لم يصلانا: واحداً بعنوان: **مقالات أهل النحل والملل**، وآخر بعنوان: **جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم**. ورغم أن عنوان الكتاب الأخير قد يوحي بحضور إشكالية العرب والعجم في مقاربة صاعد للأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة، إلا أن **طبقات الأمم** ـ وهو الوحيد من كتبه الذي وصلنا ـ يقطع بالعكس: فإشكالية صاعد ليست إثنية، ولا لغوية، ولا حتى بيانية على طريقة الجاحظ، بل حضارية حصراً. فالأمم لا تنقسم حسب إثنياتها ولغاتها، أو بالأحرى لم تعد تنقسم ذلك. فذلك هو ما قبل تاريخ البشرية، إن جاز التعبير. ففي «سالف الدهور» فقط، كانت الأمم تفترق طبقاً للغاتها التي كانت، حسب النظرية السائدة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى الأقل منذ أيام المسعودي، سبعاً في العدد: الفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والتركية والهندية والصينية. «فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر وكانوا جميعاً صابئة يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها»[٢٢]. وبغض النظر عن هذا التقسيم السباعي ذي المدلول الرمزي الذي لا يحتاج إلى إيضاح، فإن ما يلفت النظر هو غياب اللغة العربية، وهو غياب يؤكد محدودية أو نسبية المركزية الإثنية اللغوية العربية التي يجعل الجابري من طابعها المطلق أولى مصادراته. فصاعد يسير على تقليد ثابت في الثقافة العربية الإسلامية، منذ أيام المسعودي (ـ ٣٤٦هـ) على الأقل، مفاده أن العربية لم تكن لغة أولى، ولا بالتالي لغة آدم وأهل الجنة. فهذه وظيفة اضطلعت بها اللغة السريانية التي لا تعدو العربية نفسها، وكذلك العبرية، أن تكون فرعاً من فروعها (نستطيع هنا أن نفتح قوسين لنلاحظ أن ضعف النظرية اللغوية العربية كان يكمن

---

(٢٢) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دوماً، في هذه الحالة كما في غيرها، في غياب الدراسات التاريخية والحفريات اللغوية والاشتقاقية المقارنة). يقول في ذلك القاضي صاعد: «الأمة الثانية، الكلدانيون، وهم السريانيون والبابليون.. وكانت بلادهم في وسط المعمور أيضاً، وهي العراق والجزيرة، التي ما بين دجلة والفرات، المعروفة بديار ربيعة ومضر والشام وجزيرة العرب اليوم، التي هي الحجاز ونجد وتهامة والغور واليمن كلها ما بين زبيد إلى صنعاء وعدن والعروض والشحر وحضرموت وعمان وغير ذلك من بلاد العرب. كانت البلاد كلها مملكة واحدة، ملكها واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان القديم، لسان آدم وإدريس ونوح وابراهيم ولوط وغيرهم. ثم تفرعت اللغة العبرانية والعربية من اللغة السريانية، فغلب العبرانيون، وهم بنو إسرائيل، على الشام فسكنوه، وغلبت العرب على البلد المعروف بجزيرة العرب... وانكمشت بقية السريانيين إلى العراق»[٢٣]. ولكن بغض النظر عن مسألة «الأم السريانية» للغات هذه ـ مما يقطع بأن العرب لم يَغْلوا في «تقديس» لغتهم إلى درجة غلو الهنود واليونان ـ فإن المدهش في تقسيم صاعد التقييمي للبشرية اعتماده معياراً لا يمت بصلة لا إلى اللغات ولا إلى الأجناس، بل فقط إلى درجة الإسهام في الحضارة. وفي ذلك يقول صاعد في معرض متابعته التطور والتشعب والتفارق الذي عرفته الأمم السبع البديئة: «قال صاعد: وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تُعنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعدّ بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت لها نتيجة فكرة. وأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقية الأمم بعد مَنْ ذكرنا، كالصين وياجوج وماجوج والترك

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨. قارن مع المسعودي: «كانت بلاد الكلدانيين العراق وديار ربيعة وديار مضر والشام وبلاد العرب اليوم وبرها ومدرها اليمن وتهامة والحجاز واليمامة والعروض والبحرين والشحر وحضرموت وعمان، وبرها الذي يلي العراق وبرها الذي يلي الشام. وهذه جزيرة العرب كانت كلها مملكة واحدة يملكها ملك واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وابراهيم عليهم السلام وغيرهم من الأنبياء فيما ذكر أهل الكتب. وإنما تختلف لغات هذه الشعوب من السريانيين اختلافاً يسيراً... والعبرانية منها والعربية أقرب اللغات بعد العبرانية إلى السريانية» (المسعودي: **التنبيه والإشراف**، طبعة مصورة، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ٨٥).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللان والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم»(٢٤).

وبديهي أننا لسنا هنا في معرض البحث في مشروعية هذا التقسيم الإثنوغرافي، ولا سيما ما يتصل منه بإخراج الصين من دائرة الحضارة إلى دائرة اللاحضارة(٢٥). بيد أن ما يعنينا هو الغياب شبه التام لإشكالية العرب والأعاجم. فالعرب واحدة من ثماني أمم متحضرة ليس إلا، وليسوا - كما في إشكالية اليونان/البرابرة - في نقطة المركز المفردة من دائرة مأهولة كلها باللامتحضرين. وليس هذا فحسب، بل إن تجاوز صاعد لإشكالية العربي والأعجمي، وتحوله عن مقياس **اللغة** إلى مقياس **العلم** في توزيع طبقات الأمم، جعلاه لا يخص العرب في سلّم الترتيب إلا بالدرجة السابعة، أي ما قبل الأخيرة. فالأمة المقدمة بإطلاق هي الهند، لا لكثرة عددها وفخامة ممالكها فحسب، بل أيضاً وأولاً لأنها «عند جميع الأمم وعلى مر الدهور وتقادم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام [= العقول] الراجحة والآراء الفاضلة»، و «قد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتدبير في فنون المعرفة جميعُ الملوك السالفة والقرون الخالية»، حتى إن ملكها، بالمقارنة مع **ملك الناس** الذي هو ملك الصين، و**ملك السباع** الذي هو ملك الترك، و**ملك الملوك** الذي هو ملك الفرس، كان يسمى «**ملك الحكمة** لفرط عنايتهم بالعلوم وتقدمهم في جميع المعارف». وتلي الهند أمة الفرس، وهم «أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، وأوسط الأمم داراً وأشرفها إقليماً وأسوسها ملوكاً». و «أعظم فضائل ملوك الفرس حسن السياسة وجودة التدبير»، ولخواصهم «عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم». ويليهم الكلدانيون الذين كان منهم «علماء جلّة وحكماء وفضلاء يتوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية، وكانت لهم عناية بأرصاد الكواكب وتحقق بعلم أسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم». ويأتي في المرتبة الرابعة اليونان، وهم بألف ولام التعريف «أمة الفلسفة»، و «الفيلسوف»، أي «محب الحكمة» هو اسم العالم

---

(٢٤) **طبقات الأمم**، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢٥) الواقع أن صاعداً نفسه يستدرك ليلاحظ أن «أنبه هذه الأمم التي لم تعن بالعلوم الصين والترك».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عندهم. و «فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية». ويجاور اليونانيين في المرتبة الخامسة الروم الذين تابعوهم في تقليد حب الفلسفة، وإن خالفوهم بلغتهم «اللطينية». ويأتي في المرتبة السادسة أهل مصر، وهم يحضرون في هذا الترتيب بماضيهم أكثر منهم بحاضرهم إذ «كانوا أهل ملك عظيم وعز قديم في الدهور الخالية والأزمان السالفة»، وكانت لقدمائهم عناية «بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات والمرائي المحرقة والكيمياء وغير ذلك». وفي الطبقة السابعة، فحسب، يأتي ترتيب العرب الذين لا يتأخر عنهم سوى العبرانيين الذين لا يقر لهم مؤلف «**طبقات الأمم**» إلا بمزية حضارية واحدة: «عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء»[٢٦]. وليس ترتيب المنزلة هو وحده الذي ينم عن انعدام شبه تام لدى صاعد للروح المركزية الإثنية، بل كذلك معيار التقييم. فلم يكن للعرب، في جاهليتها، من علم «تفاخر به وتباري فيه» سوى «علم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب». ولم يبلغنا عن ملوك حمير و «سائر ملوك العرب في الجاهلية» عن أحد منهم أنه عني «بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإثارة شيء من علوم الفلسفة». ومع الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام في صدره الأول أصابت العرب تقدماً وباتت تُعنى، فضلاً عن لغتها، بـ «معرفة أحكام شريعتها» بالإضافة إلى «صناعة الطب [التي] كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها». وكان لا بد من انتظار خلافة المنصور، ومن بعده حفيده المأمون، حتى يقدم العرب على «طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه» بفضل «مهرة المترجمين» الذين كلفهم الخليفة السابع تعريب «كتب الفلاسفة» ـ أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم ـ المستقدمة من بلاد الروم. وعلى هذا النحو، وبفضل «قوة نفس» المأمون، «نفقت

(٢٦) لنقرّ مع ذلك لصاعد الأندلسي بأن إفراده العبرانيين في أمة على حدة ـ ولو هي الثامنة ـ يفرده هو نفسه عن التقليد السائد في الثقافة العربية الإسلامية، وهو التقليد الذي يحصر عادة الأمم في سبع، ولا يرى في العبرانيين سوى فرع من فروع الكلدانيين. ولعل الحضور السكاني، وعلى الأخص الثقافي، الكثيف لليهود في الأندلس عصرئذ هو الذي شحذ لدى صاعد هذه الرهافة الإثنوغرافية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره. . . فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة وسنوا لمن بعدهم منهاج الطلب ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام كمالها». ولكن هذا الفاصل كان في رأي القاضي الأندلسي عابراً: فقد بدأت دولة الحكمة «تنتقص بتمام ثلثمائة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختل الملك وتغلب عليه النساء والأتراك. فلم يزل الناس يزهدون في العلم ويشتغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زماننا هذا»[٢٧]. وبدون أن نتبنى هذا التفسير «الحَدَثي» للصعود وللانحطاط الثقافي في الدولة العباسية، فسنلاحظ أن التأويل الصاعديّ يتعارض تصالبياً مع التأويل الجابريّ في نقطة مركزية: فرغم عروبة لسانه ونسبه فهو لا يرى في الفصاحة ـ مفصولة عن «دولة الحكمة والعلم» ـ محدداً للتفوق العربي، بل عامل تقصير في مضمار التباري مع الأمم. بل إن القاضي الأندلسي يجاوز مسألة اللسان إلى العنصر ويصدر حكماً بالغ القسوة إلى حد يمكن الكلام معه عن **مركزية إثنية سالبة**. فهو يطلق منذ القرن الخامس للهجرة الحكم الذي سيردده من بعده رائد النظرية الاستشراقية الآرية النزعة في القرن التاسع عشر ارنست رينان: «هذا ما كان عند العرب من المعرفة. فأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله تعالى شيئاً منه ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الحسن بن أحمد الهمداني»[٢٨].

المحطة الثالثة: هذه المركزية الإثنية السالبة تفصح عن نفسها بشكل جذري، لا عارض، لدى ابن خلدون. فهذا المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، الذي عايشها في لحظة إقفالها دفاترها، يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم، كما ينمّ عن ذلك عنوان كتابه التأريخي الكبير: **ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، ولكن ليعكسها. ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدمه عن هذه الحضارة يبدو **العجم**، لا **العرب**، هم عامل تقدمها ومهندس عمارتها. فتحت عنوان «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم» يعقد

---

(٢٧) **طبقات الأمم**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ومواضع شتى أخرى.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢١. والهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب) يُعرف بابن الحائك، وكان شاعراً من أهل اليمن، ومؤرخاً وعالماً بالأنساب وعارفاً بالفلسفة وله فيها «**سرائر الحكمة**» و «**كتاب الجوهرتين**».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصلاً بكامله ليشرح المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي». والسبب في ذلك أن «الصنائع من منتحل الحضر»، والعلوم بطبيعتها «حضرية»، و «الحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»، لا العرب الذين كانوا لا يزالون أهل وبر من «المنتحلين للمعاش الطبيعي».

ويعزز ابن خلدون هذه المفارقة الكبرى بأخرى فرعية: فخلافاً للرأي الشائع القائل إن العجم ما كانت لهم إلا **علوم العقل** دون **علوم النقل** التي كانت للعرب، فإن صاحب **المقدمة** يذهب إلى أن «العلوم الشرعية والعلوم العقلية» على حد سواء كانت ـ «إلا في القليل النادر» ـ للعجم. بل حتى ذلك القليل النادر «إن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته». فقد «كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم... وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يُعرف، وكذلك حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم». فإذا كان ذلك هو شأن العلوم الشرعية، فكيف حال العلوم العقلية التي «لم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة ـ [و «العرب أبعد الناس عنها... وعن سوقها»] فاختُصّت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا المعربون من العجم»؟[٢٩].

وتكاد هذه الوقفة في المحطة الخلدونية لا تحتاج إلى مزيد من بيان لولا أن صاحب المقدمة يطالعنا بمفهوم مدهش: **الاستعجام**. فقد كنا نظن أن **الاستعراب** هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا نحن نكتشف أن الاستعجام يلعب دوراً موازياً، بل مكافئاً: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة. بل حتى اللغة قد تكون محلاً للاستعجام: فذلك هو الشرط للانتساب إلى ذلك النادي المقفل المقصورة عضويته على «القليل النادر» من حملة

(٢٩) **مقدمة ابن خلدون**، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٦٠٠ ـ ٦٠٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلم العرب الذين لا يدخله واحدهم، إذا كان «عربياً في نسبته»، إلا بقدر ما يستعجم «في لغته ومرباه ومشيخته»(٣٠).

أخيراً، وبالرجوع إلى مصادرات نص الجابري التي هي أشبه بـ «حبائس»، نستطيع القول إن التوقف في المحطات الثلاث قد أتاح لنا أن نعيد فتح ما أغلقه من إشكاليات.

ففي المحطة **الجاحظية**، ورغم التوتر الشوفيني للجو من جراء المصادمة مع أنصار الشعوبية، أمكن لنا أن نلمس أن **تقديس** العربي للغته لا يعني **تكفير** فكر الآخرين ولا **تدنيس** علمهم.

وفي المحطة **الصاعدية** وجدنا أن ما يستمده العربي من قوة لغته قد لا يكون تعبيراً عن قوة، بل مؤشر ضعف وتقلص في درجة الإسهام الحضاري.

أما في المحطة **الخلدونية** أخيراً فقد انقلبت جدلية العرب والعجم رأساً على عقب: فخلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري من أن نصاب الأعاجم في الحضارة العربية الإسلامية كان كنصاب «الحيوانات العجمى»، فإن تهمة **البكم الحضاري** تلصق من قبل صاحب **المقدمة** بالعرب دون العجم.

وبديهي أننا لا ننكر ـ رغم هذا كله ـ أن الحضارة العربية الإسلامية كانت بريئة من كل نرجسية. فهذه سنّة الحضارات كافة. ولكنها مارست أيضاً ما يمكن

---

(٣٠) قد يعزو بعض الباحثين المعاصرين، من المصابين بالعصاب الإسقاطي، «عصبية» ابن خلدون للعجم ضد العرب إلى «مغربيته» أو «بربريته». والحال أن ابن خلدون ـ عدا أنه ما حاكم الأمور قط من وجهة نظر إثنية ـ ينتمي، سلالياً، إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أن موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة المشرقية والعربية. ومن ذلك قوله في فصل يحمل هذا العنوان الدال: «في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة»: «والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمر ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها فكانوا إليها أقرب... فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة... فلذلك كان عمران افريقية والمغرب كله أو أكثره بدوياً، أهل خيام وظواعن وقياطن وكُنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصاراً ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها» (**المقدمة**، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن يبدو، من وجهة النظر القومية للأزمنة الحديثة، نوعاً من جلد الذات. وفي الأحوال جميعاً، فإن إشكالية العرب والأعاجم، سواء بالمعنى اللغوي أو الإثني، كانت، خلافاً لواقع الحال في حضارات أخرى، إشكالية **مفتوحة**، وإن تكن الرغبة المسبقة في **هجاء** العقل العربي عوضاً عن **نقده**، قد صورتها وكأنها مغلقة.

* * *

قد يكون في مستطاعنا أن نعمم فنقول: إن إغلاق الإشكاليات هو السمة المميزة، بل العلامة الفارقة لـ «الإبستمولوجيا» الجابرية[٣١]. ولكن قد تكون الإشكالية الأحكم إغلاقاً إشكالية اللغة التي تمثل، بكل ما في الكلمة من معنى، دارة متشرنقة على نفسها وعلى العقل الحبيس ضمن نطاقها. ولنترك الكلام للجابري في هذا الشاهد الطويل الذي يضطرنا دورانه المقفل على ذاته إلى إيراده بتمامه:

«ثمة اعتبار آخر يمكن أن يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي... [وهو] ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة ـ أي لغة ـ تحدد، أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد **نظرة الإنسان إلى الكون** وتصوره له ككل وكأجزاء... وسواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية أو تلك فإننا سنجد أنفسنا دوماً إزاء **محدد أساسي**، ولربما حاسم، للعقل العربي بنية ونشاطاً. فلننظر إذن في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها وتنتسب إليه، ولنبدأ بإبراز بعض المعطيات العامة التي قد تساعدنا على تمهيد الطريق أمام موضوعنا.

«يعد المفكر الألماني هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) من الرواد الأوائل الذين انصرفوا،

---

(٣١) كان أول من تنبه، أو نبه بالأحرى، إلى هذه السمة السيد يسين في تعقيبه على مداخلة للجابري في ندوة «التراث وتحديات العصر». قال: «محمد عابد الجابري إضافة إلى كونه كاتباً مبدعاً هو كاتب خطر في الوقت نفسه. وخطورته تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة. وفي النسق المغلق تبدو الخطورة في أنه إذا كانت المسلمة التي يصدر عنها الباحث ليست صحيحة، أو ليست هي المسلمة الوحيدة، فإن كل البناء بعد ذلك يمكن التساؤل عن مدى متانته. ومن سمات النسق المغلق أيضاً القطعية الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة» (انظر: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٦١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون. وعلى الرغم من أننا قد لا نشاركه همومه الأيديولوجية(القومية) التي كانت تؤطر من «الخلف» نظريته اللغوية، فإننا نرى معه أن اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر. ولا نظن أن هناك من يجادل بجد في كون الطفل الصغير يتعلم التفكير بواسطة الكلمات التي تقدمها له لغة المجتمع الذي ينشأ فيه. وإذا كان الأمر كذلك فإن عالمه الفكري سيكون محدوداً، **ولا بد، بحدود الإمكانيات التي تقدمها له لغته ـ الأم.**

«من هنا ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، ذاهباً إلى القول **بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم.** ليس هذا وحسب، بل إن كل أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ فتنقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة، فتصبح أخطاء الماضي، أو جزء منها على الأقل، من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الأجيال والذي يساهم في تحديد نظرة أصحابه إلى الكون، إلى الحق والخير والجمال. هكذا يقرر هردر: أن رَبَّاتِ المعرفة البشرية: الحقيقة والجمال والفضيلة قد أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك. إن هذا يعني أنه حتى القيم المجردة المثلى التي ينظر الإنسان إليها عادة على أنها قيم إنسانية خالدة لا تتقيد بالزمان والمكان، تكتسي مع ذلك طابعاً قومياً من خلال اللغة. فنحن لا يمكن أن ندرك الحقيقة أو نحس بالجمال أو نتعلق بالفضيلة إلا بنفس المعنى وبنفس المحتوى وبنفس الشكل الذي تنقل اللغة ـ لغتنا نحن ـ هذه القيم إلينا. فاللغة إذن، ليست أداة وحسب ولا محتوى وحسب، بل هي بمعنى ما من المعاني «القالب» الذي تفصل المعرفة على أساسه (تماماً كما يفصل الخياط الثوب على أساس قالب)، فهي إذن: «ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية».

«وعلى الرغم من أن وراء تأكيدات هردر هذه دوافع قومية واضحة من السهل فهمها إذا تذكرنا حالة ألمانيا في القرن الثامن عشر.. فإن ملاحظاته تلك لا تكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة التي تهتم بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصور هؤلاء القوم للعالم، بل إن كثيراً من الدراسات اللغوية والإيثنولوجية تؤكدها. يقول ادوارد سابير، وهو باحث لغوي واثنولوجي، إن «لغة جماعة بشرية ما،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم. ويلخص آدم شاف اتجاهات الرأي حول علاقة اللغة بالفكر داخل الدراسات اللغوية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم فيقول: «ابتداء من هردر وولهلم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»(٣٢).

ولنبدأ أولاً، على مألوف عادتنا مع الجابري، بتدقيق الشاهد. ولنقر له حالاً بأنه يعيدنا هذه المرة، في العبارات الثلاث التي يضعها بين مزدوجين، إلى مرجع مضبوط: **اللغة والمعرفة** لآدم شاف. ولكن ليست هذه العبارات وحدها مأخوذة من كتاب المفكر الماركسي البولوني المشار إليه، بل الشاهد بجملة أفكاره. ومع ذلك فإن السؤال يطرح نفسه حالاً: هل رجع الجابري فعلاً إلى «**اللغة والمعرفة**» أم ـ كما نقدر ـ إلى «خلاصة طلابية» عنه؟

إن الاعتبارات التي تحدو بنا إلى طرح هذا السؤال ثلاثة:

فالجابري، أولاً، يقول إن ادوارد سابير، الباحث اللغوي والإثنولوجي، يقول: «إن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم». والحال أن هذه العبارة لا وجود لها في أي كتاب أو أي مقال من كتب سابير أو مقالاته. والرجوع إلى كتاب «**اللغة والمعرفة**» يفيدنا أن العبارة هي لآدم شاف نفسه الذي يقول في معرض تلخيصه نظرية سابير اللغوية: «نستطيع أن نعرض باقتضاب فكر سابير بالمفردات التالية: إن لغة جماعة بشرية ما...» إلى آخر الشاهد. فآدم شاف لا يستشهد في هذا النص بقول لسابير، بل يقدم، بمفرداته هو، تلخيصاً لفرضية سابير المعروفة أصلاً، في الألسنية الحديثة، باسم «فرضية سابير ـ وورف».

والجابري ينقل، ثانياً، عن آدم شاف قوله في الصفحتين ٢٩٢ ـ ٢٩٣ من

---

(٣٢) **تكوين العقل العربي**، ص ٧٦ ـ ٧٧. والتسويد من الجابري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كتابه: «ابتداء من هردر وولهلم فون همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن **منظومة لغوية ما** (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) **تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم**. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن **اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير**». والحال أن الرجوع إلى الصفحتين المشار إليهما من كتاب «**اللغة والمعرفة**» يقطع دابر كل شك: فالشطر الأخير والمسوَّد من الشاهد ليس لشاف، بل هو مزيَّف عليه، والأنكى من ذلك أنه مقحم عليه لا من خارج سياقه فحسب، بل بتوظيف دلالي معاكس لما يريد قوله أيضاً.

وبالفعل، إن الجابري إذ يضع ـ ثالثاً ـ على لسان آدم شاف القول بأن «اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»، يقوِّله في الواقع بعكس مرامه. فآدم شاف ما كان له، كمفكر ماركسي يلتزم بفكرة الوجود الموضوعي للعالم وبنظرية المعرفة كانعكاس لهذا العالم في الذهن، أن يسقط في المثالية التي يسقطه فيها الجابري، وأن يجعل اللغة، لا العالم الموضوعي، هي التي **تحدد** رؤية البشر للعالم وقدرتهم على التفكير أصلاً. وكل ما هنالك أن آدم شاف، الذي أراد كفيلسوف أصيل ـ وإن ماركسي ـ أن يطور نظرية الانعكاس اللينينية بما لا ينفي دور العامل الذاتي في المعرفة، نوّه بأن «اللغة، ذلك النتاج الاجتماعي الذي يعكس واقعاً اجتماعياً معطى، تؤثر على نمط تفكير البشر بقدر ما تؤثر على إدراكهم للعالم ومفصلتهم له، وبالتالي تأويله الذهني». وواضح الفارق الكبير هنا بين طرح آدم شاف وتأويل الجابري له: فاللغة عند مؤلف «**تكوين العقل العربي**» محدد مطلق للعقل، على حين أن هذا «التحديد» ـ ونحن نضع هذا التعبير بين مزدوجين لسبب سيتضح حالاً ـ هو عند مؤلف «**اللغة والمعرفة**» من الدرجة الثانية: فاللغة، الشارطة للفكر، مشروطة هي نفسها بالواقع الاجتماعي الذي هي نتاج له. بل إن آدم شاف، استدراكاً منه لأي تأويل مثالي كذاك الذي يلبسه إياه الجابري، يوضح في فقرة تالية مباشرة أنه تعمد تخفيف كلمة «تحديد» إلى كلمة «تأثير». وفي ذلك يقول: «إن صياغتي هذه للأطروحة الأساسية لتيارات نظرية اللغة المفحوصة هنا تعطي عنها تأويلاً معتدلاً. فباستخدامي كلمة «تؤثر» خففت إلى حد كبير من غلواء تلك التيارات بصفة عامة والتيارات المعاصرة الممثلة بنظرية الحقل اللغوي وفرضية سابير ـ وورف، والتي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تستخدم ألفاظاً أكثر جذرية بكثير من قبيل: «تحدد طريقة التفكير»[٣٣].

ترى هل من حاجة إلى أن نضيف القول بأن الجابري لو كان رجع حقاً إلى آدم شاف رجوعاً مباشراً ـ لا عن طريق خلاصة طلابية في أرجح الظن ـ لكان تحاشى أن ينسب الأقوال إلى غير قائليها، ولكان تحاشى، على الأخص، أن يؤولها بالكيفية عينها التي حذر قائلوها من تأويلها بها؟

ولكن إذا كان آدم شاف في الخلاصة الجابرية لا يطابق آدم شاف مؤلف «**اللغة والمعرفة**»، فهل يطابق هردر الجابري هردر التاريخي؟

إن هذا السؤال يجيب عن نفسه من تلقاء نفسه متى ما لاحظنا أن الرسابة الباقية من هردر التاريخي في نص الجابري أشبه ما تكون بثفل ليمونة عصرت للمرة الثانية. فالجابري لا يعرف هردر إلا عن طريق آدم شاف، ولا يعرف آدم شاف نفسه كما رجحنا إلا بالوساطة.

والواقع أنه عندما يقول الجابري في النص أعلاه إن هردر هو من «الرواد الأوائل الذين انصرفوا، في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر»؛ وعندما يضيف في نص آخر أنه ممن «عالجوا مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها»[٣٤]؛ وعندما يضيف في نص ثالث أن فلسفة هردر لا تقبل التفسير إلا بالإحالة إلى «واقع ألمانيا المتخلف في عصره» وأن محورها الموجّه كان «يدور حول قطبين: الوحدة والتقدم»[٣٥]؛ عندما يقول لنا هذا كله عمن يفترض فيه أن يكون هردر الذي عاش وكتب في القرن الثامن عشر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، فإننا نشعر وكأنه أخطأ الشخص كما أخطأ القرن. فالقس اللوثري هردر يتحول، بقلم الجابري، إلى «باحث علمي»، علماً بأن الفلسفة، الموسومة بعمق بميسم اللاهوت، كانت هي التي لا تزال تقوم في القرن الثامن عشر مقام ما سيكونه

---

(٣٣) آدم شاف: **اللغة والمعرفة** Langage et Connaissance، منشورات انتروبوس، باريس ١٩٦٧، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٣٤) «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، في «**الحداثة والتراث**»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ١٤١.

(٣٥) «التاريخ والفلسفة» في «**التراث والحداثة**»، ص ٩٧ ـ ٩٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البحث العلمي في القرن العشرين.

ثم إن هردر لم يكن صار حتى «فيلسوفاً» يوم كتب أن «اللغة ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية» وأن «ربات المعرفة أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك» وأن «كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم». فهذه الأقوال الثلاثة، التي يستعيرها الجابري كشواهد من آدم شاف، قد وردت كلها في الفقرة الثالثة من مقدمة هردر لكتابه «**شذرات حول الأدب الألماني الجديد**». والحال أن «**الشذرات**» هو أول كتاب لهردر، وهو محض كتاب في الفيلولوجيا والنقد الأدبي، وقد كتبه وهو لا يزال في الحادية والعشرين، ونشره بلا توقيع ولبث سنوات يتردد في إشهار أبوته له، ولا سيما أنه كان مثاراً لطعون عدة من وجهة نظر أكاديمية صرفة. وبديهي أن ليس غرضنا التشكيك في موهبة هردر المبكرة، ولكن إلصاق صفة «العلمية» بها يبدو لنا إسقاطاً من معجم القرن العشرين ومناورة «إنشائية» لإلباس هردر هيبة ولتثقيل وزنه تهويلاً على القارىء في عملية «الإخراج العلمي» للإشكالية الجابرية عن «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»؟

ولكن إذا لم يكن المؤلف الفتى لـ «**الشذرات**» يمثل تلك السلطة العلمية المخلوعة عليه، أفلا يعود إليه، على الأقل، قصب السبق في ريادة المباحث اللغوية الهادفة إلى «ضبط العلاقة بين اللغة والفكر» وتحديد دور اللغة في «تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون»؟

بديهي أن موضوع الخلاف هنا ليس على الأسبقيات التاريخية، كما أن الغرض أبعد من مجرد تصحيح معلومة مغلوطة. وإنما بيت القصيد تفكيك **اللغم المعرفي** الذي يزرعه ناقد العقل العربي في حقل اللغة والثقافة العربيتين تحت اسم «الرائد الأول» المفترض للنظرية اللغوية الألمانية.

وبدون أن ندخل هنا في نقاش مجدّد حول أسطورة «البداية الأولى»، فإننا سنلاحظ أنه إن يكن من «رائد أول» في المجال الذي نحن بصدده فليس هو يوهان هردر، بل أستاذه وصاحب السطوة الكبيرة عليه يوهان هامان (١٧٣٠ ـ ١٧٨٥) الملقب بـ «نبي كونيغسبرغ» و «مجوسي الشمال». والحال أن هامان كان رائد اللاعقلانية الدينية في بروسيا في القرن الثامن عشر بقدر ما كان كانط، الملقب بالمقابل بـ «فيلسوف كونيغسبرغ»، ممثل العقلانية التنويرية والنقدية. وليس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون هامان قد اتخذ من كانط خصماً أول له. فمن خلال حربه على منظّر «العقل الخالص» أراد منازلة التنوير الألماني وتهديم «معبد العقل» ـ كما لو أنه شمشون آخر ـ على من فيه من مشايعي زعيم مذهب النقد. وبقدر ما أراد أن يعبىء العاطفة والوجدان ضد العقل، فقد انتصر في كل مجال «للاستثناء على القاعدة وللخاص على العام»، بل حتى «للشعر على النثر» بقدر ما أن الأول، في تقديره، لغة البشرية البدائية والثاني لغة الحضارة. ورغم طرافة شخصيته فإنه، في هجائه للعقل، لم يكن مجدداً كل التجديد. فهو يتابع في ذلك تقليداً كان أرساه لوثر نفسه عندما أطلق قولته المشهورة: «إنما العقل مومس»[٣٦]. وليس من سبيل أصلاً إلى فهم أفكاره إذا ما فصلت عن الجو التقوي العام الذي ترعرع فيه، كما عن تجربته الدينية الشخصية. فقد عصفت به وبأعصابه، وهو في السابعة والعشرين من العمر، أزمة نفسية عميقة هزّت كيانه ولم يخرج منها إلا من باب الدين والكتاب المقدس الذي وجد فيه «قاعدة حياة وفكر» و «مفتاح ألغاز الوجود» و «الوثيقة الأصفى والأوثق للجنس البشري». والحال أن أول ما اكتشفه في الكتاب المقدس، هو «خرع العقل البشري». فما من حقيقة يمكن أن يهتدي إليها العقل إلا وهي موجودة سلفاً في «كتاب الكتب» ذاك. و «العقل لا يكشف لنا شيئاً أكثر مما كان عاينه أيوب، أعني شقاء الميلاد، وتفوق الموت، ولا جدوى الحياة البشرية»[٣٧]. وليس من حل أو خلاص أصلاً إلا بالله، وليس الطريق إلى الله العقل، بل الإيمان. والإيمان «ليس من صنع العقل»، بل هو السبيل الوحيد المتاح للتغلب على تناقضات العقل وتجاوزه قصوره. وحتى «نقائض كانط لا تحتمل إلاّ حلاً مسيحياً»، إذ الإيمان وحده هو الذي يستطيع أن «ينفذ إلى لب الأشياء» وأن «يعتقل الحقيقة من الداخل»[٣٨]. وبوصفه إنساناً ملهماً فإن المسيحي المؤمن أقدر على الوصول إلى الحقيقة من أي فيلسوف ومن أي منطيق. و «بدون الإيمان فإننا نعجز حتى عن فهم الخليقة

---

(٣٦) جان ادوار سبنله: **الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه** La Pensée Allemande De Luther À Nietzsche، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٦٧، ص ١٨.

(٣٧) بيير غرابان: **نظرية العبقرية في الكلاسيكية المبكرة الألمانية** La Théorie Du Génie Dans Le Préclassicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٥٢، ص ١٩٥.

(٣٨) ألبير ريفو: **تاريخ الفلسفة** Histoire De La Philosophie، الجزء الخامس: **الفلسفة الألمانية من ١٧٠٠ إلى ١٨٥٠**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨، ص ٢٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والطبيعة». إذ إن «وجودنا ووجود الأشياء طراً خارجنا هما موضوعان للإيمان ولا تفسير لهما إلا بالإيمان»(٣٩).

ومن منظور هذا المذهب الإيماني الكلي صاغ هامان معالم نظريته في العلاقة بين الوجود والعقل واللغة. فالوجود هو شعر الله. والله شاعر، الشاعر الأول الذي يتعالى على مشاحنات السكولائيين وعلى خصومات القدامى والمحدثين. شعره هو العالم. باللغة خلق الله العالم. قال للكون كن فكان. اللغة إذن أولى صفات الله، أقنومه المشارك له في الجوهر. والكتاب المقدس هو ديوان شعر الله. قصيدته الأجمل. النموذج الذي ينبغي أن يستلهمه كل شاعر قبل أن ينظم بيتاً واحداً من الشعر. واللاهوت ليس فرعاً من الفلسفة أو المنطق، بل هو العلم بكلام الله، بخطابه، بل هو محض «نحو بلغة الكتاب الإلهي». وإن يكن الله «متكلماً» و «كاتباً»، فإن في الإنسان شذرة من الله، لأن اللغة شرطه، وبها يصير إنساناً. فلا إنسان إلا أن يكون ناطقاً. هو عاقل لأنه ناطق. «العقل يساوي لغة، لوغوس. هذه هي العَظْمة التي أقضمها ولن أفتأ أقضمها حتى مماتي»(٤٠). هذا ما كتبه هامان إلى هردر في ١٠ آب ١٧٨٤، أي قبل عشرة أشهر بالضبط من وفاته. وكان قبل ذلك بأربع سنوات قد كتب في أهجية ضد دعاة تبسيط اللغة الألمانية: «بدون اللغة ما كان ليكون لنا عقل». فـ «اللغة أم العقل والوحي، ألفهما وياؤهما». و «من لم ينفذ إلى داخل اللغة، التي هي رحم العقل، فلا معمودية له» كإنسان(٤١). فاللغة «سر الإنسان المقدس». وبحكم طبيعتها الإلهية، فإنها سابقة في الوجود على العقل. فهي معياره، وعلى قاعدتها الثابتة «تقوم كل مَلَكة التفكير». وإحدى سمات عبقرية اللغة اليونانية أنها الوحيدة بين لغات العالم التي جمعت بين اللغة والعقل في كلمة واحدة: **لوغوس**. وهامان هو من يلخص، ودوماً في رسالته الآنفة الذكر إلى هردر، المهمة التي نذر لها حياته كلها: «حتى ولو كنت بمثل فصاحة ديموستانس، فلن يسعني سوى أن أكرر ثلاث مرات كلمة واحدة يتيمة: العقل لغة، لوغوس».

والحال أن هردر ما كان لهامان تلميذاً فحسب، بل كذلك «منفذ وصية»

---

(٣٩) **نظرية العبقرية**...، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٤١) روجيه آيرو: **تكوين الرومانسية الألمانية** LA Genèse Du Romantisme Allemand، منشورات أوبييه، المجلد الأول، باريس ١٩٦١، ص ٤٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و «مكبِّر صوت»[٤٢]. فلولا قلمه الخصب وبيانه لما عرفت أفكار هامان ونظرياته الذيوع الذي عرفته، وإن على حساب شهرته، وتحت اسم هردر المستعار. ولكن ما دام الأمر يتصل بالريادة، لا بالشهرة، فهي تعود إلى هامان حصراً. فهو المعماري الأول للنظرية اللغوية الألمانية التي يمكن أن نطلق عليها اسم نظرية الهاءات الثلاث: هامان، هردر، همبولت. وبديهي أن الغرض من هذا التوكيد على الريادة الهامانية، لا الهردرية، ليس تصحيح معلومة مغلوطة[٤٣]، بل قراءة النظرية اللغوية الألمانية في حقلها الدلالي الفعلي وبدالّة توظيفها التاريخي الحقيقي. فهذه النظرية ما صيغت «في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها»، بل بالضدية معها إلى حد كبير. وهردر ما كان سليل العقلانية الكانطية، بل ابناً بكراً للاعقلانية الهامانية. وليس **لفيلسوف كونيغسبرغ** دان بالتبعية، بل **لنبي كونيغسبرغ**.

---

(٤٢) ج. ف. انجلوس وج. نوجاك: **الكلاسيكية الألمانية** Le Classicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٥، ص ٤٧.

(٤٣) الواقع أننا، في مشروعنا لنقد النقد هذا، لا نمسك دفتر محاسبة، ولا نولي بالتالي اهتماماً لتصحيح المعلومات المغلوطة إلا بقدر ما تتخذ ركيزة لبناء إشكاليات مغلوطة بدورها في مشروع المضاربة السالبة على العقل العربي الذي هو مشروع الجابري. وكما كنا أوضحنا في **«نظرية العقل»**، فإننا لا نسعى البتة إلى إحياء «منهج السرقات» الذي برع فيه قدامى نقادنا. ولكن ما دمنا بصدد البرهان على فرضيتنا التي تقول إن الجابري يتحدث عن هردر بدون معرفة مباشرة، بل بوساطة عن وساطة، فلنورد شاهداً إضافياً على سوء المعرفة هذا. فالجابري يؤرخ لميلاد فلسفة التاريخ في الغرب بكتاب هردر: **أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية** الذي كان صدوره «بمثابة عقد الميلاد الرسمي، في الفكر الغربي، لما يدعى فلسفة التاريخ». ثم يضيف القول ـ في معرض بيان السببيات ـ أنه من الممكن «بسهولة ربط بداية فلسفة التاريخ في الغرب، مع هردر، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبا الغربية، ونقصد به الثورة الفرنسية بالذات» (**التراث والحداثة**، ص ٩٧). والحال أننا حتى لو سلمنا بأن الألماني هردر ـ وليس على سبيل المثال الإيطالي فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) ـ هو «الرائد الأول» لفلسفة التاريخ، فإننا سنلاحظ أن كتابه الأول **في فلسفة التاريخ** لم يكن **«أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية»**، بل **«من أجل فلسفة أخرى في التاريخ»** الذي كتبه عام ١٧٧٤، أي قبل خمس عشرة سنة من الثورة الفرنسية. كما أن **«أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية»** لا يمت بصلة إلى الثورة الفرنسية. فقد أصدر المجلد الأول منه عام ١٧٨٤ وانتهى من كتابة المجلد الرابع والأخير عام ١٧٨٨، أي قبل الثورة الفرنسية بعام واحد. والواقع أن الكتاب الوحيد الذي كتبه تحت تأثير هذه الثورة كان **«رسائل من أجل تقدم الإنسانية»**، وهي ٦٨ رسالة نشرها بين ١٧٩٣ و١٧٩٧، وما كانت في فلسفة التاريخ بقدر ما كانت تواصل تقليد **«تربية الجنس البشري»**.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وصحيح أنه حضر في شبابه دروس كانط في جامعتها، وتبادل وإياه رسائل. لكن كانط الذي تعاطف معه قدراً من التعاطف كان كانط ما قبل المرحلة النقدية، وعلى وجه التعيين كانط مؤلف «**ملاحظات حول حس الجمال والجلال**» الذي كان لا يزال واقعاً تحت تأثير روسو. أما ابتداء من عام ١٧٧٠، عام التحول الكبير باتجاه المذهب النقدي، فلن يعود كانط إلا خصماً وعدواً. والهردرية، في فلسفة التاريخ كما في فلسفة اللغة، لا تقبل تأويلاً إلا في إطار تلك الخصومة وهذا العداء. وبالتعاضد التام مع «مجوسي الشمال»، سيشن هردر «حملة صليبية فيلولوجية» حقيقية ضد كانط وسائر «مصنّمي العقل»(٤٤). ورغم بقية من مجاملة كانت تحمله، عند الحديث عن كانط، على وصفه بأنه «أستاذي»، فإن هذه المجاملة كانت تنقلب، عند «النرفزة»، إلى سخرية، فيصبح كانط، بقلم هردر، هو «السيد الأستاذ!» أو «السيد الأستاذ في الفنون السبعة!»، أو حتى «السيد أبولون المتربع على سدة المحكمة النقدية الميتافيزيقية!». وإذا أخذنا بعين الاعتبار لوثرية هردر، ولوثرية بروسيا عموماً، فلنا أن نقدر مدى الحمولة من الهجاء في وصف هردر لكانط بأنه «بابا العقل». والواقع أن هردر لا يكتفي بدمغ الفلسفة الكانطية النقدية بأنها «بابوية»، بل يتطرف إلى حد وصفها بأنها «محكمة تفتيش» و «همجية» «ترجعنا والثورة [= الفرنسية] قرناً إلى الوراء». وفي رسالة إلى هامان بتاريخ ١٤ شباط ١٧٨٥ يحدد هردر برنامجه بأنه «دحر وثن العقل [الكانطي] أو تدميره». وقد خرج هذا البرنامج إلى النور عام ١٧٩٩، عندما كتب هردر، قبل وفاته بخمسة أعوام، وبجرّة قلم واحدة على مدى شهرين لم يذق النوم خلالهما، كتابه «الهرقلي الحجم» ـ تسعمئة صفحة ـ الذي جعل عنوانه: «**ما بعد النقد**» أو «**نقد بعدي على نقد العقل الخالص**». وفي هذا الكتاب شبه الختامي تحولت المعركة ضد الكانطية إلى «حرب دينية حقيقية»، ومَثُل كانط في قفص الاتهام بوصفه «ذاك الذي أظلم لغة أمة بالتصنع وأتلف أداة عقلها، وجرحها، وشوّه عضوها الأنبل»(٤٥). وكما هو واضح من الاتهام، فإن الموضوع الرئيسي للخلاف بين هردر وكانط هو العلاقة العضوية بين العقل واللغة. فجريرة كانط الكبرى أنه

---

(٤٤) ماكس روشيه: **فلسفة هردر في التاريخ** La Philosophie De L'Histoire De Herder، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٤٠، ص ٢٨٤.

(٤٥) نقلاً عن بيير بنيسون: **العقل في الشعوب** La Raison Dans Les Peuples، منشورات سيرف، باريس ١٩٩٢، ص ٤٠، ١١٠، ١١٢، ١٢٦، ١٣٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قال بـ «العقل المحض» أو «العقل الخالص» متناسياً، حسب الدرس الهاماني، أن «لا عقل إلا باللغة»، وأن العقل بالضرورة «مشوب» أو «منسوج من أقصاه إلى أقصاه باللغة»، وأنه «غير قابل للانفصال عن اللغة التي تسميه» والتي تقوم له مقام «الجلد للجسم». وبمفردات كانط نفسه، فإن اللغة، أكثر منها من أي مقولة أخرى من مقولات العقل القبلية من مكان وزمان ومبدأ سببية، هي القالب المسبق الأول للعقل. فهي للعقل موروثه التكويني، أو بل هي بذاتها «عقل وراثي». وبالمقابل، فإن العقل المحض، المنقطع عن شجرة أصوله الجينالوجية، هو بالضرورة عقل أبكم، عقل غير عاقل (Logos Alogos) [٤٦].

ولكن إذا كان العقل منسوجاً باللغة، فهل هذا معناه أنه **متحدد بها؟** هذا ما تذهب إليه فرضية العمل الأساسية للجابري والقائلة ـ وإن نحلاً على آدم شاف ـ أنه «ابتداء من هردر... تبنت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة.. إن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير». وقد كنا رأينا أن الخلاف كله هو على كلمة «تحديد» التي أحلها الجابري محل كلمة «تأثير». ولكن بالرجوع إلى هردر تحديداً، هردر الفعلي لا هردر الجابري الافتراضي، فإن أول ما يسترعي الانتباه في نظريته عن المشروطية اللغوية للعقل هو **طابعها الجدلي**. فخلافاً للجبرية الأحادية والميكانيكية التي يقول بها الجابري والتي تذهب في اتجاه واحد من اللغة إلى العقل، فإن هردر يقول على العكس بمشروطية جدلية وعضوية فاعلة في الاتجاهين: من اللغة إلى العقل، ومن العقل إلى اللغة. فلا عقل بلا لغة، ولكن لا لغة أيضاً بلا عقل. وما دام الأمر يتصل بفلسفة التاريخ أصلاً، فإنه من الممكن تطوير الصيغة الهردرية إلى: **اللغة شرط التاريخ، والتاريخ شرط اللغة.** فإن تكن اللغة قالباً مسبقاً للعقل، فهي ليست متعالية عليه، بل خاضعة بدورها لفاعليته ـ والعقل أصلاً محض فاعلية. وحسب استعارة هردر بالذات، فإن اللغة هي قاعدة العقل، ولكن «القاعدة ليست كل التمثال»[٤٧]. وصحيح أن هردر كان في «**شذرات حول الأدب الألماني الجديد**» وصف اللغة بأنها أشبه بـ «قالب الخياط»، ولكنه يعود في «**رسالة اللغة**»، المكتوبة بعد «**الشذرات**» بستة أعوام، إلى تحديد اللغة بأنها «حاسة العقل» و «عضو

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩. وهو تعبير يسعنا ترجمته إلى العربية بـ «بيان غير مبين».

(٤٧) يوهان غوتفريد هردر: **رسالة أصل اللغة** Traité De L'Origine Du Langage، ترجمة دينيز مودلياني، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٢، ص ١١٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقل». وعلى النقيض تماماً من الجابري الذي يكاد يقوّله بأن «العقل أداة اللغة»، فإن هردر يقطع بأن «اللغة أداة العقل». بل هي «نسخة عن العقل» وليس العقل نسخة عنها كما تفترض فرضية الجابري. وعلى الضد دوماً من الجبرية الجابرية، فإن هردر يرى في اللغة شرط حرية الإنسان والعقل الإنساني. فـ «الإنسان كائن فاعل، حر الفكر، ولهذا فهو مخلوق لغوي»(٤٨). وهذه الحرية هي الفارق أصلاً بين اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية. فجميع لغات البشرية **إنسانية** وما من واحدة منها **حيوانية**، لأنها من نتاج **العقل** وتقدمه وليست من نتاج **الغريزة** المكررة نفسها في أبدية مستديمة. وذلك هو الفارق بين لغة النحل وطراز وجوده وعمله وبين لغة الإنسان وطراز وجوده وعمله. فالنحلة تبني في طفولتها على نحو ما تبني في شيخوختها وستواصل على النهج نفسه من بداية الخليقة إلى نهاية العالم. فهي نحلة منذ اللحظة الأولى لوجودها، أو بتعبير أدق منذ بنائها لأول نخروب لها. أما الإنسان فلا يصير إنساناً إلا مع اكتمال مسار وجوده. وهذا المسار لا يخضع لجبرية مسبقة، بل هو مشروط بالاختيار الحر للإنسان في كل محطة من محطاته. والإنسان بالماهية حر، لأنه منسوج بالعقل، والعقل منسوج باللغة. واللغة، مثلها مثل العقل، **علامة حرية لا علامة عبودية**. وعلى حين أن غريزة الحيوان ثابتة، فإن عقل الإنسان ولغته قابلان لتطور ولكمال لامتناهٍ. وعلى العكس دوماً من ثباتية الصيغة الجابرية، فإن هردر يقترح لإشكالية العلاقة بين اللغة والفكر الصيغة التطورية التالية: «تقدم اللغة بالعقل، وتقدم العقل باللغة»(٤٩).

ولنا أن نلاحظ أنه على ضوء هذه النزعة التطورية يقول هردر بقابلية اللغة لاغتناء متواصل: من جيل إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر، وحتى عن طريق الترجمة. فاللغة في التحليل الأخير، وطبقاً لبعض استعاراته، مادة مؤنثة، بينما الكاتب «عضو ذكورة» والكتابة فعل إخصاب وإنجاب. وقد تكون الترجمة ـ إذا كانت مبدعة ـ وسيلة مثلى لتلقيح اللغة «العذراء». وهردر لا يتهيب من أن يمضي، رغم منصبه الكهنوتي الرفيع، في تجنيس اللغة إلى أقصى مدى: «فقبل كل ترجمة تكون اللغة كعذراء لم تخالط بعد أي رجل غريب لتلد بثمرة من تصالب عصبين. فيومئذ تكون لا تزال بكراً وعلى حالها من الفطرة، صورة أمينة

---

(٤٨) لهذا أصلاً يرفض هردر أن يقيم علامة مساواة بين «مخلوقه اللغوي» وبين «متوحش روسو» أو «ذئب هوبز».

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١١٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لمزاج شعبها. وتكون ملأى بالفاقة والنزوة الحرون والشذوذ. وبصفتها هذه تكون لغة أصيلة وقومية»(٥٠).

ليست اللغة إذن شرنقة أو محارة مقفلة على لآلئها، بل هي مسام منفتحة على كل تلاقح بين الحضارات. و «الأصالة» و «القومية» قد لا تكون دليلاً إلا على «الفطرة» و «البدائية». والاستعارة أول قوانين اللغة. فـ «اللغة الليتورجية للأمة الروسية تكاد تكون بتمامها يونانية». و «المعاني المسيحية عند اللاتفيين ألفاظ ألمانية». وعن طريق الاستيراد «دخلت إلى الألمانية العلمية معظم تجريداتها في مجال اللاهوت وعلم القانون والفلسفة وسائر ذلك». وفي حالة الفطرة البدائية فحسب يمكن أن تتواجد «جزر لغوية» معزولة، ولكن مع التطور وتقدم الحضارة وتخالط الشعوب فإن تلك الجزر تغدو، وربما بضرورة قانونية، «برازخ» متصلة.

وخلافاً لما يتوهمه الجابري أو يوهم به قارئه، فإن هردر لم يكن «قومياً» بالمعنى الذي صار لهذه الكلمة مع فيخته، وبعد هزيمة بروسيا في معركة ايينا عام ١٨٠٦ أمام الجيوش النابوليونية. فهردر ما كان كما يصوره الجابري قومي النزعة، ولا كان يتخذ دوماً من قومية اللغة موضوعاً للغنائية، بل كان يعتقد أنها موجبة أيضاً لما أسماه «فلسفة سالبة». وقد شرح معنى هذه الفلسفة السالبة في أول كتبه فقال: «إذا صح أننا لا نستطيع أن نفكر بدون مفاهيم وأننا نتعلم كيف نفكر بفضل الألفاظ، فهذا لأن اللغة ترسم لكل المعرفة البشرية حدودها وأنطقتها... هذا التصور العام للمعرفة البشرية بفضل اللغة وبواسطتها يعطي بالضرورة فلسفة سالبة... فما أكثر ما سنكنسه من أشياء! أشياء نقولها بدون أن نفكر فعلاً بشيء ما، أشياء نسيء التفكير بها لأننا أسأنا التعبير عن أنفسنا، أشياء نريد أن نقولها بدون أن نفكر بها... فأكثر ما يختصم الناس حول الكلمات التي لا يفهمها أي من الأطراف»(٥١). وقد عاد إلى طرح فكرة «الفلسفة السالبة» في كتابه النقدي الكبير ضد كانط في معرض تحذيره من سوء استعمال اللغة ومن نسيان دورها في نظرية المعرفة: «إن شطراً كبيراً من ضروب سوء التفاهم والتناقض والسخف التي تعزى إلى العقل ليست في أرجح الظن من فعله، بل

(٥٠) **شذرات حول الأدب الألماني الجديد**، نقلاً عن بيير بنيسون: **العقل في الشعوب**، ص ١٥١.

(٥١) **شذرات حول الأدب الألماني الجديد**، نقلاً عن آدم شاف: **اللغة والمعرفة**، ص ٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مردها إلى عيب في الأداة اللغوية أو إلى سوء استعمال»[٥٢].

وعلى الضد دوماً من النزعة القومية الثقافية التي تتخذ من اللغة معولاً تحفر به حدوداً وخنادق بين الأمم والقوميات و «الأرواح» القومية، فإن هردر يتخذ من اللغة، بوصفها شرط الصيرورة الإنسانية للإنسان، جسراً يمده فوق التمايزات القومية ليؤكد على وحدة الإنسانية وقرابة الشعوب وقرابة اللغات جميعها فيما بينها، بل وحدة أصلها ووحدة نحوها ووحدة أبجديتها. فعنده أن «كل مساحة الأرض خلقت للجنس البشري أجمع، والجنس البشري خلق لكل مساحة الأرض». واللغات القومية هي «أشجار غابة البشرية» الواحدة، و «اختلاف اللغات لا يمكن أن يكون ذريعة للانتقاص من الطابع الطبيعي والإنساني لكمال أي لغة». والبشرية، بحضاراتها ولغاتها، «حلقات في سلسلة واحدة». بل إن جميع اللغات «مبنية نحوياً بطريقة شبه واحدة» ومكتوبة بـ «أبجدية شبه واحدة» إلى حد يمكن معه الكلام عن «لغة بشرية واحدة»، ولكن متعددة الألسن. وهي على كل حال «لغة متقدمة بتقدم الجنس البشري»[٥٣].

ولا شك أن وراء مذهب هردر الإنساني الكلي هذا اعتبارات لاهوتية. **فكاهن الله** الذي كانه هردر ما كان له أن يشك في أن البشر قاطبة، بأبيضهم وأصفرهم وأحمرهم وأسودهم، هم، ولغاتهم[٥٤]، خلائق لله. ومن ثم ما كان له أن يشكك في تماثلهم وتماثل لغاتهم وتساوي أدوارهم التي قدرها لهم الله في المسيرة العامة للحضارة. فكل يسهم بقسطه وتبعاً لطور الحضارة طفولة وفتوة ورجولة وشيخوخة. وما «**أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية**»، ومن قبلها «**فلسفة أخرى للتاريخ**»، إلا سجل تحليلي لإسهام شتى شعوب العالم القديم والوسيط ـ بالإضافة إلى أوروبا الحديثة ـ في السيرورة الحضارية الكونية.

ونحن لا نجهل أنه قد تمت، في العهد الهتلري تحديداً، قومنة هردر وجرمنته وتعبئة نظريته اللغوية في خدمة أيديولوجيا العنصرية الآرية والتفوق الألماني. ولكن رغم ذلك، ورغم إعلان الجابري نفسه في معرض تبنيه لما يعتقد أنه نظريته

---

(٥٢) نقلاً عن دينيز موديلياني، في تذييلها على ترجمة «**رسالة أصل اللغة**»، ص ٣٠١.

(٥٣) **رسالة أصل اللغة**، ص ١٣٧ ـ ١٥٠.

(٥٤) فيما يتعلق بأصل اللغة تحديداً يبدو هردر متردداً ومتقلباً بين القول بأنها «هبة إلهية» أو «اختراع بشري».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اللغوية عن تبرؤه من «همومه القومية» المؤطّرة لها «من الخلف»، فإننا نزعم أن هموم هردر لم تكن قومية، أو على الأقل لم تكن قومية في المقام الأول. وصحيح أنه طالب لألمانيا ـ في مواجهة ما كان يعتبره «إمبريالية ثقافية فرنسية» ـ بالحق في أصالتها القومية الأدبية، ولكنه طالب بالحق نفسه وبالأصالة الثقافية عينها لجميع شعوب الأرض. فقوميته ـ إن جاز التعبير ـ لم تكن ألمانية خاصة، بل كونية معممة. وهي أقرب ما تكون إلى «القومية» التي تحدث عنها القرآن عندما قال: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات، ١٣). والواقع أن الهم المركزي ـ وربما الوحيد ـ لهردر كان «محاربة كبرياء عصر التنوير كما يعبر عن نفسه في فلسفة التقدم»[٥٥]. وفي هذا السياق عينه تندرج حربه ضد الكانطية ومذهب العقل الخالص. ولهذا نكرر القول بأن الجابري يخطىء الشخص عندما يجعل من **«التقدم»** أحد قطبين تدور عليهما فلسفة هردر في التاريخ[٥٦]. فهردر قد طرد من قاموسه طرداً عنيفاً مفهوم **التقدم** Fortschritt، واستعاض عن هذه الكلمة السائدة في عصره كمقابل لكلمة Progrès الفرنسية، بأخرى Fortgang تعني اشتقاقياً «المسار المتصل» بدلاً من «المسار الصاعد» الذي تعنيه كلمة Fortschritt [٥٧]. وقد قام هردر بهذا الاستبدال ليؤكد على اتصالية الحضارة البشرية، وعلى أن التقدم الذي حققته أوروبا لا يشكل قطيعة، ولا قفزة إلى الأعلى، بل هو حلقة من حلقات سلسلة المسار الحضاري الكلي للبشرية الذي تسهم فيه كل قارة وكل أمة وكل ثقافة بالقدر الذي قدرته لها عناية إلهية عليا. وإذا كان المسار **متصلاً**، وليس **صاعداً**، فهذا معناه أنه لا داعي لكبرياء أوروبا الحديثة التي صارت **فوق** بينما

---

(٥٥) ماكس روشيه: **فلسفة هردر في التاريخ**، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٣.

(٥٦) الواقع أنه حتى القطب الآخر، **«الوحدة»**، لم يكن قطباً هردرياً. وهو غائب تماماً عن أفق فلسفته التاريخية. وحتى قوميته ـ إن جاز دوماً التعبير ـ ما كانت سياسية، بل ثقافية. ولعل المرة الوحيدة التي تحدث فيها هردر عن ضرورة وحدة الألمان، وهذا كضرورة إنسانية لا قومية، هي في إحدى رسائله الشماني والستين التي كتبها في العقد الأخير من حياته تعليقاً على الثورة الفرنسية. والواقع أيضاً أن الوحدة القومية الألمانية لم تتحول إلى قطب وإلى شعار تعبوي في الفكر الألماني إلا بعد هزيمة إيينا وابتداء من خطابات فخته إلى الأمة الألمانية.

(٥٧) موريس بوشيه: **ثورة ١٧٨٩ كما رآها الكتاب الألمان معاصروها** La Révolution De 1789 Vue Par Les Écrivains Allemands Ses Contemporains، منشورات مكتبة مرسيل ديديه، باريس ١٩٥٤، ص ٨١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أمست سائر أمم العالم تحت. فالبشرية متقارنة وليست متراتبة هرمياً. وحتى من يحسبون أنفسهم عمالقة فإنهم ليسوا سوى أقزام ركبوا على أكتاف من تقدموهم. والتقدم أو المسار الصاعد يحيل إلى **عجرفة عقل** يحسب نفسه مستقلاً بذاته وقادراً على الترقي بمحض قدرته. أما المسار المتصل بالمقابل فهو أقرب دلالياً إلى الفلسفة البذرية. فشجرة الحضارة لا تنمو، في كل حالة خاصة من حالات البشرية المتوزعة إلى قارات وأمم وأطوار، إلا بقدر ما تأذن به الطاقات الكامنة في البذرة التي زرعتها العناية الإلهية. وعلى حين أن مفهوم «المسار الصاعد» يطرد باقي الشعوب إلى غابة الهمجية، فإن مفهوم «المسار المتصل» يؤكد أصالتها جميعاً. فالعقل إنما هو في الشعوب، وليس في شعب بعينه أو في قارة بعينها تعتقد، «لتقدمها»، أنها تملك احتكار العقل. وعقل الشعوب إنما هو من عقل الله. وما قد يبدو لاعقلانياً من خصوصية في سلوكها أو من تأخر أو نكوص في مسارها يأخذ دلالته في كلية العقل الإلهي. فـ «متاهة البشر هي قصر الله»[٥٨]. ولئن يكن فلاسفة **التأليه الطبيعي** في مطلع القرن قالوا بأن الله هو من بث في الطبيعة نظامها، فإن هردر يطبق على التاريخ ما طبقوه على الطبيعة ويضع مذهباً في **التأليه التاريخي** مؤداه أن الله هو من يبث في التاريخ نظامه ويعين له منطقه. وكل ما هنالك أن ذلك النظام وهذا المنطق هما بالكليات لا بالجزئيات. وتماماً كما أن ثورات البراكين والزلازل والفيضانات لا تنفي وجود **النظام الطبيعي**، كذلك فإن الحروب والأوبئة والمجاعات لا تنفي وجود المنطق التاريخي. ووحده العقل المحض، العقل «الجاف والبارد»، العقل «الكتبي»، عقل «فلاسفة باريس»[٥٩] الذي «يفصل بين الرأس والقلب»، يقف، بمشروطيته وجزئيته، عاجزاً عن فهم «ملحمة الله عبر البشرية». وفيلسوف القرن الثامن عشر، سواء أكان اسمه فولتير أم كانط، لا يستطيع أن يفهم التاريخ من حيث إنه تاريخ لكل الجنس البشري، ومن حيث إن كل الجنس البشري موضوع لعناية إلهية عامة. فالعقل في نهاية المطاف مجرد ممثل فردي في مسرحية كونية كبرى أو قل إنه مجرد محاسب صغير، ودفتر محاسبته لا يتسع للميزانية الإلهية العامة، ولا يمكن أن يحيط بـ «المجموع الكلي»، بـ «الدالة الرياضية الكبرى»، أي بالمغزى العام

---

(٥٨) هردر: **فلسفة أخرى للتاريخ** Une Autre Philosophie De L'Histoire، ترجمة ماكس روشيه، منشورات أوبييه ـ مونتانيي، باريس ١٩٦٤، ص ٣٠٥.

(٥٩) أي فلاسفة التقدم والتنوير والعقل المجرد، المتعجرف، المكتفي بذاته.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لـ «ملحمة الله عبر القرون والقارات وأجيال البشر»، ولـ «مسيرة العناية الإلهية، حتى عبر ملايين الجثث، نحو هدفها!»[٦٠].

وبديهي أنه إذا لم يكن هردر معنياً بـ «فكرة التقدم»، فهو غير معني أيضاً ـ بالضرورة المنطقية ـ بـ «فكرة التأخر». فمن وجهة نظر اللاهوت الأكبر التي يصدر عنها، فإن عدم التقدم، أو حتى النكوص والانتكاس، يتساوى والتقدم في الدلالة على حكمة الله. فهو فصل من فصول الدراما الكونية الكبرى، هذا إن لم تحتمه الدورة البيولوجية للحضارات بين طفولة وشيخوخة، أو حتى بين حياة وموت. وبصفته هذه فإن التأخر غير قمين بالذم، مثلما أن التقدم لا يوجب المدح. فلا المسار الصاعد يخلو من سقطات، ولا المسار المتصل يخلو من انقطاعات. وليس مطلوباً من الشعوب أن تتقدم أو تتأخر، أن تفتو أو تشيخ، بقدر ما أن المطلوب منها أن تكون أصيلة وأن تتمسك بأصالتها. أن تكون هي هي، لا أن تقلد غيرها وتقع تحت هيمنتها وامبريالتها الثقافية. ومن هنا أصلاً الأهمية الحاسمة للغة القومية. فهي التعبير الأكثر أصالة عن أصالة الأمم[٦١].

ولكن هردر ما أشاح عن «فكرة التأخر» لضرورة منطقية فقط، بل نزولاً أيضاً عند أمر **واقع تاريخي**. فليس فقط من وجهة نظر اللاهوت الأكبر، ولكن من وجهة نظر التاريخ الفعلي أيضاً، ما كان لهردر أن يتخذ من «التأخر» قطباً سالباً لفكره. وعندما يدعونا الجابري إلى أن «نستحضر في أذهاننا واقع ألمانيا المتخلف في عصره [هردر]» كي نفهم دلالة فلسفته في التاريخ ومدى اضطرام رغبته في انتشالها من وهدة تأخرها وفي «التقدم للحاق بركب الدول الأوروبية المتقدمة والانتقال بـ «ألمانيا الإقطاعية» ـ ولو بالحلم إلى «ما كانت تعيشه فرنسا وانكلترا على صعيد الواقع»[٦٢]، فإننا لا نجد بداً من أن نلاحظ مرة أخرى أن الجابري يخطىء هذه المرة العصر، فضلاً عن الشخص. والواقع أن ما يغفل عنه الجابري، وهو يستعير عن ماركس وأنغلز (بوساطة ألتوسيرية على الأرجح) نظرية «البؤس الألماني»، هو أن مؤسسي الماركسية كانا يتحدثان عن ألمانيا القرن التاسع عشر لا

---

(٦٠) **فلسفة أخرى للتاريخ**، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٥، ٢٥٧، ٣٠٣، ٣٤٥.

(٦١) ومن هنا، في نظر هردر، «جريمة» كانط الذي لم يسقط عامل اللغة من حسابه في نظريته للمعرفة فحسب، بل أفسد اللغة الألمانية نفسها بإساءة استعمالها وبإبداله نحوها الأصيل بـ «نحو فلسفي» مستورد.

(٦٢) **التراث والحداثة**، ص ٩٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ألمانيا القرن الثامن عشر. وبالإحالة إلى القرن الثامن عشر تحديداً، وإلى هردر بتحديد أكبر، فلا ألمانيا كانت متخلفة، ولا فرنسا وإنكلترا كانتا مثالاً. بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح. ففرنسا الفولتيرية، التنويرية، العقلانية المحضة، هي المثال الذي ما كان هردر يريد لألمانيا أن تحتذيه. وألمانيا، ممثلة ببروسيا في عهد فريدريش الثاني أو الأكبر (١٧٤٠ ـ ١٧٨٦)، كانت في ذروة من التقدم، لا في وهدة من التأخر. فبروسيا الفريدريشية ما كانت «دولة نموذجية» فحسب، ولا كانت تبدو «أسعد دولة في أوروبا» فحسب، ولا كان «جيشها يعد أفضل جيش أوروبي» فحسب، ولا كانت عاصمتها برلين توصف ـ قبل باريس التي كانت معتمة آنذاك ـ بأنها «عاصمة النور»، فحسب، ولا كان بلاطها مركزاً لأممية المشاهير من أهل الفكر والعلم، وفي مقدمتهم فولتير بشخصه، فحسب، ولا كان أمبراطورها نموذجاً للملك الفيلسوف[٦٣] وللمستبد المستنير في آن معاً فحسب، بل فوق هذا وذاك كانت عقدت مع التنوير ومع مذهب العقل الكوني عقداً لمدى الحياة. وصحيح أن فلسفة الأنوار عمت أوروبا بأسرها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولكن في بروسيا فحسب صارت فلسفة رسمية للدولة. ففي فرنسا انصب النقد التنويري على النظام السياسي، وفي انكلترا على النظام الاقتصادي. ولكن في بروسيا، ومن جراء حروب الدين التي طال أمدها فيها أكثر مما في أي مكان آخر في أوروبا، أعطيت الأولوية لحرية الضمير ومنحت الثقة للعقل بما هو كذلك. وبهذا المعنى العقلي كان التنوير ألمانياً Aufklaerung حتى قبل أن يكون فرنسياً Lumières أو إنكليزياً Enlightment. وفي ألمانيا نفسها كان التنوير بروسياً قبل أن يكون فايمارياً أو نمساوياً. «إن بروسيا هي الوطن الحقيقي للتنوير. فالمبادىء العقلانية نفذت إليها بأعمق مما نفذت إليه في أي مكان آخر، فحولت الدين البروتستانتي، وتغلغلت في جميع الأجهزة الإدارية، وتجسّدت في نمط إنساني لا يقل تميزاً عن الجنتلمان الإنكليزي أو الرجل المجتمعي الفرنسي. فالتنوير أضحى رسمياً في بروسيا، في عهد فريدريش الثاني، فلسفة، وديانة، ونظاماً سياسياً»[٦٤].

---

(٦٣) كانت لفريدريش الثاني، بالفعل، كتابات في الفلسفة السياسية.

(٦٤) هنري برانشفيغ: **أزمة الدولة البروسية في نهاية القرن الثامن عشر وتكوين العقلية الرومانسية** La crise de L'État Prussien à la fin du XVIII siècle et la genèse de la mentalité romantique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٧، ص ٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى العكس جذرياً من الدعوى الجابرية، فإن الهردرية ما كانت من **نتاج تخلف** ألمانيا البروسية بقدر ما كانت **احتجاجاً على تقدمها**. وهردر ما كان **ابناً باراً** للتنوير بقدر ما كان **ابناً عاقاً**. ومن هنا ريادته ـ مع أستاذه هامان ـ لحركة **العاصفة والاندفاع** التي شكلت ـ من خلال الرومانسية ـ ردة فعل فلسفية وجمالية وذوقية على التنوير وحساسيته العقلانية النزعة. ومن هنا أيضاً خصومته لكانط ولمذهب العقل المحض ولمفهوم «التقدم» بقدر ما يحيل إلى قدرة العقل البشري واستقلاله أو استغنائه عن كل قوة متعالية. ومن هنا أخيراً تحفظه إزاء فريدريش الثاني الذي فتح بلاطه أمام أعداء الإكليروس، والذي انتقده على كونه مستنيراً أكثر مما انتقده على كونه مستبداً.

يبقى أن نقول ختاماً إنه إذا كانت المحطة الهردرية استأدت منا هذه الوقفة الطويلة فما ذلك لأننا تصدينا لتصحيح معلومات مغلوطة فحسب، بل أيضاً وأساساً لأننا هدفنا إلى تقويم إشكالية خطيرة مقلوبة وإعادة إيقافها على رأسها. عنينا إشكالية علاقة اللغة بالعقل. ولقد سقنا أكثر من دليل على أن الجابري أخطأ في شخص هردر ضالته. فهردر شرط الفكر باللغة بقدر ما شرط اللغة بالفكر. أما الجابري فقد جعل شارطية اللغة مطلقة وألغى مشروطيتها. فهي عنده تحدد القدرة على الكلام كما القدرة على التفكير. وقد يكون مباحاً لنا، قبل مغادرة المحطة الهردرية، أن نشير إلى اتجاه كان يمكن للجابري أن يهتدي فيه إلى ضالته. فلدى يوهان فخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) نقع، لأول مرة في تاريخ الفكر ـ نقول ذلك تمشياً مع عادة ناقد العقل العربي في حبس الإشكاليات المعرفية في بكارة بدايات أولى ـ على نظرية لغوية قومية تؤسس الفكر في تبعية تامة للغة. ففي **خطابات إلى الأمة الألمانية** (١٨٠٧ ـ ١٨٠٨)، التي ألقاها فيما برلين رازحة تحت الاحتلال الفرنسي، يصوغ فخته على نحو غير مسبوق إليه، في تطرفه، **جبرية لغوية صارمة**. فـ «تأثير اللغة في البشر أعظم من تأثير البشر في اللغة». فـ «ليسوا هم الذين يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم». بل ليس الفرد من البشر هو من يتكلم اللغة، وإنما «اللغة هي التي تتكلم من تلقاء نفسها بلسانه، وهي التي تفكر وتتخيل بالنيابة عنه». و «كما أن الأشياء الحاضرة حضوراً مباشراً تحدد الإنسان، كذلك فإن كلمات لغة بعينها لا بد أن تحدد من يفهمها، لأنها هي أيضاً أشياء فعلية، وليست نتاجاً ما عسفياً». و «بوجه الإجمال، فإن التطور الإنساني لشعب من الشعوب يخضع أكثر مما يمكن تصوره للتأثير الذي تمارسه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عليه طبيعة اللغة بالذات. فاللغة ترافق الفرد إلى قرارة نفسه وصميم أفكاره وإرادته. ترسم له حدوداً أو تهبه أجنحة. وكل جمهور البشر الذين يتكلمونها نراهم يجتمعون، تحت تأثيرها، في عقل واحد هو، فعلياً، نقطة تركُّز وتداخل العالم المادي والعالم الحسي»(٦٥).

ولسوف نرى أن الجابري يقول بالحرف الواحد إنه ليس للإنسان من عالم سوى العالم الذي تقدمه له لغته. ولكنه في قوله هذا يحسب أنه هردري مع أنه في الواقع فختوي. ولكن سواء أأتبع نفسه لأبوة ذاك، أم أتبعناه لأبوة هذا، فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو التالي: كيف يمكن للجابري أن يكون هردرياً أو فختوياً، أي نصيراً لدعوى تبعية العقل للغته الخاصة، ثم يظل يمارس نقده للعقل العربي باسم العقل الكوني؟

هذه مسألة لنا إليها، على كل حال، عودة.

* * *

لفلهلم همبولت، في نص الجابري، حضوران:

حضور مجهور به من خلال الشاهد المنحول، في جزء منه، على آدم شاف: «ابتداء من هردر وولهلم فون همبولد تبنت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة... إن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير».

وحضور ضمني، غير مجهور بالمديونية فيه لمؤلف «**اللغة والمعرفة**»، من خلال إضافة موازية للجابري يعيد فيها التأكيد على «ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة ـ أي لغة ـ تحدد أو، على الأقل، تساهم مساهمة أساسية في تحديد **نظرة الإنسان إلى الكون** وتصوره له ككل وكأجزاء»(٦٦).

ولنبادر حالاً إلى تصحيح **جزئي**. فصاحب نظرية اللغة = نظرة الإنسان إلى الكون هو همبولت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥) الذي لا ينتمي بحال من الأحوال، مثله

---

(٦٥) يوهان غوتليب فخته: **خطابات إلى الأمة الألمانية** Discours à la Nation Allemande، ترجمة ج. موليتور، منشورات الفريد كوست، باريس ١٩٢٣، ص ٥٤ ـ ٨١.

(٦٦) **تكوين العقل العربي**، ص ٧٦. والتسويد من الجابري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مثل هردر، وخلافاً لما يوحي به نص الجابري، إلى إطار «الدراسات الحديثة»، وإن يكن ـ وهذا ما يميّزه عن هردر ـ قد مثّل أول محاولة لنقلة إبستمولوجية من **فلسفة اللغة إلى علم اللغة**. أما فكرته القائلة إن «كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم» فقد صاغها في **المدخل** الذي وضعه في حوالي العام ١٨٢٠ لكتابه «**عن لغة الكاوي في جزيرة جاوة**» والذي نشر بعد وفاته تحت عنوان «**في بنية اللغة**».

ولنأتِ بعد ذلك إلى تصحيح **جذري**. هل يمكن توظيف همبولت ونظريته في اللغة = رؤية العالم في تقديم أساس أو تبرير نظري للجبرية اللغوية الجابرية التي تريد حبس العقل ورؤيته للعالم «ككل وكأجزاء» في سجن اللغة؟

الواقع أنه كما وجدنا آدم شاف ـ مرجع الجابري اليتيم إلى النظرية اللغوية الألمانية (والأميركية أيضاً كما سنرى) ـ يرفض كلمة «**تحديد**» ويخففها إلى «**تأثير**»، وكما وجدنا هردر لا يشرط العقل باللغة إلا بقدر ما يشرطها به، كذلك فإن همبولت يأبى إخضاع دينامية العقل لأي حتمية أو جبرية، بما في ذلك اللغة نفسها التي يعلن بصريح العبارة أنها «لا يمكن أن تشكل للإنسان حداً مطلقاً»، حتى وإن تكن بضرورة عاقلية الإنسان كموجود لغوي «مغلّفة لكل تجربة»(٦٧).

والواقع أن همبولت، كواحد من رواد المثالية الألمانية، ما كان له، مهما أوغل في سلسلة السببيات، أن يخضع الإنسان، من حيث هو طاقة حرية، لأي حتمية من طبيعة أحادية وميكانيكية. ولئن يكن أغري، صنيع سائر المثاليين الألمان، بالتحري عن صيغة كلية للتطور الإنساني، فقد كان أشد حرصاً من غيره على التوكيد بأن «مجال التطور ينفسح، من الداخل، لتأخذ مكانها فيه تلك الواقعات اللامتوقعة، الطارئة، والفاعلة حقاً، التي تتمثل بالأفراد»(٦٨). فهمبولت ليس من المفكرين الجماعيي النزعة، حتى وإن يكن عُني أكثر من سواه بتحديد «المزاج العام» للأمم والعصور و «الروح القومي» و «رؤى العالم»، وما سوى ذلك مما يدخل في مجال ما أسماه «الأنتروبولوجيا المقارنة» أكثر مما يدخل في مجال الفلسفة. وفي فلسفة التاريخ تحديداً، وكذلك في فلسفة اللغة، فإن «نظرية

---

(٦٧) فلهلم فون همبولت: **مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي** Introduction à l'Œuvre sur le Kavi، ترجمة بيير كوسّا، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٤، ص ١٧٧ و٤٠٩.

(٦٨) اميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، الجزء السادس: **القرن التاسع عشر**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفردية تمثل أصالة فون همبولت الحقيقية على الرغم من أننا نستطيع، من أكثر من زاوية، أن نقارب بينها وبين الأفكار الرومانسية عن العبقرية»[٦٩]. والواقع أن **عقلانيته** كانت تحدو به إلى أن يلغي الصدفة وإلى أن يطلب لكل شيء علته، ولكن **مثاليته** كانت تحمله على قطع «سلسلة العلل والمعلولات» القابلة للتعقل، وعلى القول بوجود «فجوة» عصية على العقل، أو «كم مجهول» متعذر الصياغة في معادلة، وهذا إلى حد يجعل عبارة «غير قابل للتفسير» مفتاحاً لا غنى عنه في التفسير النهائي للصيرورة الإنسانية.

إن المشهد الأنتروبولوجي للجماعات الثقافية، أو للثقافات الجماعية بتعبير أكثر مطابقة، هو بلا شك في مركز اهتمام همبولت. ولكن إشكاليته المركزية ليست كيف تتكوّن هذه الجماعات أو الثقافات، بل كيف تتفرد نسبة إلى بعضها بعضاً، وكيف يتفرد فيها أفرادها. وروعة المشهد عنده لا تتمثل في عملية الانصهار داخل بوتقة الجماعة، بل في معاودة صبّ المعدن المصهور في تمثال متفرد يحمل، بالنسبة إلى الثقافات اليونانية والرومانية والجرمانية مثلاً، أسماء الاسكندر وقيصر وفريدريش الأكبر. وباستعارة صورة الشرنقة، فإن «المعجزة» لا تكمن في تشرنق «الدودة البشرية» داخل الجماعة التي تنتمي إليها، بل في تحولها، عند نضجها، إلى فراشة فردية قادرة على قطع خيوط حرير عبوديتها وعلى الطيران والتحليق خارج المجال المغنطيسي لشبكة الحتميات الفيزيولوجية التي كانت وراء تخلُّقها. فسؤال الحرية لا الجبرية، هو المركزي: كيف يتأتى للفرد، رغم تجذره في سلسلة السببيات الجماعية، أن يخترع داخليته الخاصة؟

إنما من هذا المنظور، المناقض على طول الخط لمنظور الجابري الحتمي النزعة، تصدى همبولت لدراسة مساهمة اللغة في «تحديد نظرة الإنسان إلى الكون» أو دورها ـ كما يؤثر أن يقول ـ في تكوين «عقلية الأمم»[٧٠]. فالمبحث اللغوي هو مظهر رئيسي من مبحث «الطابع القومي وتوزع الجنس البشري إلى جماعات وأمم». ولكن إذا كانت اللغة تحدد الأمة، فهي لا تحدد الأفراد. وإذا كانت تحدد «رؤية العالم»، فإنها لا تحدد ملكة التفكير. فالتفكير ليس ملكة للأمم، بل للأفراد. أو قل ليس هو ملكة للأمم إلا بقدر ما تكون الأمم ـ وتبقى ـ

---

(٦٩) الموضع نفسه.

(٧٠) من رسالة له إلى غوته في ٧ أيلول ١٨١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«بدائية». وصحيح أن «الأمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم». ولكن هذه الصيغة، المستعارة مباشرة من هردر، لا تصدق على الأمم إلا في طورها الجماعي، وعندما تكون لغتها لا تزال غناء أو أقرب إلى الغناء، وقبل أن تنتقل إلى أطوار تالية من الحضارة وترجح فيها كفة النثر كفة الشعر وتنبت للأفراد هويات شخصية. ففي أطوار متقدمة من الحضارة «ليس يتشابه فردان من أمة واحدة». وكما يكون «الطابع القومي» غالباً على الطابع الشخصي للفرد في الطور الجماعي، كذلك تكون قوته ضعيفة أمام قوة اللغة الطاغية. ولكنه في أطوار لاحقة من وجود الأمة واغتناء ثقافتها يكتسب قوة ارتجاعية على اللغة نفسها. ومع أن همبولت يدرج اللغة في عداد الظاهرات الروحية، فإنه لا يتردد في أن يصف القدرة التي تمارسها اللغة على الجماعات بأنها **فيزيولوجية**، على حين أن القدرة التي يمارسها الفرد على اللغة **دينامية خالصة**. وإذا كانت اللغة تضغط على الفرد بقوة قياسيتها ونظامية أشكالها، فإن الفرد يرد الفعل على فعلها من منطلق **مبدأ الحرية**. ولا شك أن اللغة فاعلية وليست نتاجاً «وضعياً»، ولكنها في الوقت نفسه ذات «مرونة تشكيلية هائلة» وذات «خصوبة لامحدودة ولامتناهية». فاللغة «لا تحتمل السكون»، بل هي كالعِرْق الذي «ينبض بتجدد دائم». واغتناؤها المتواصل يتم في اتجاهات ثلاثة:

١ ـ **تحت تأثير تقدم الثقافة**. فبنمو ملكة التفكير واقتدارها طرداً مع الزمن تكتسب اللغة ما كانت لا تحوزه من قبل، فتصدر أوتارها أنغاماً جديدة وتتولد من تراكيبها، على ثبات قوانينها، ترابطات مبتكرة ولا متوقعة بين الأفكار[٧١].

٢ ـ **تحت تأثير دينامية الأجيال**. فكل جيل يضيف إلى تراث الجيل الذي تقدمه تراثاً. واللغات التي يتواصل تكوينها عبر الأجيال تتمخض عناصرها الصوتية عن مضامين أعمق فأعمق وعن حمولة في المعنى أغنى فأغنى.

---

(٧١) نظراً إلى موقف الجابري الهجائي من اللغة العربية بوصفها «لغة سحر وبيان» كما سنرى، فقد يكون مفيداً أن نستحضر هنا القانون التالي الذي يصوغه همبولت في تطور اللغة: فعنده أن الأدب، «ولا سيما الشعر والفلسفة»، أعظم تأثيراً في تقدم اللغة وأكثر إغناء وتفتيحاً لطاقاتها من مساهمة «العلوم الأخرى» التي تظل محصورة بتطوير «مضمون متخصص». ثم يضيف قوله: «ليس للغات أن تأمل في ملء تفتحها إلا أن تكون عرفت، لمرة واحدة على الأقل، انطلاقة الروح الشعري والروح الفلسفي». وذلك هو ـ وربما حصراً ـ شأن السنسكريتية واليونانية والعربية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ـ **تحت تأثير عبقرية الأفراد من الكتاب** الذين يضيفون باستمرار إلى قيمة اللغة فضل قيمة ويغنون مضمون الألفاظ، هذا إن لم يبتكروا ألفاظاً جديدة ويثروا قاموس اللغة.

ولكن اللغة لا تتقدم في اتجاه واحد. فهي، في حركة تجددها الدائب، تنضو عنها مواتها وما اهتلك وفقد قيمته من ألفاظها وتراكيبها من جراء الاستعمال اليومي والبلاغة المحنطة. ومن خلال حركة «المد والجزر» المزدوجة هذه تتقدم اللغة بتقدم الجنس البشري، وتقدِّم للعقل أداة محسَّنة باطراد لتطوير نفسه من خلال تطويرها.

وبالتوازي مع هذا التقدم المتصل تطرأ على إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر تحولات ثلاثة. ففي طور أول، طور تشكل الجماعات اللغوية البدائية، تكون تبعية الفكر للغة تبعية تامة. وتكون **حقيقة اللغة هي كل الحقيقة**. وفي طور ثانٍ، طور الانتقال إلى الجماعات الثقافية والثقافات الجماعية، تغدو العلاقة بين الفكر واللغة «متبادلة متكاملة»: فهو يرتد عليها ليشرطها بقدر ما تشرطه. وفي هذا الطور تكفّ اللغة عن أن تكون مجرد وسيلة لتمثيل حقيقة معروفة من قبل لتصير أيضاً أداة لاكتشاف حقيقة جديدة. وفي طور ثالث وأخير، طور الأمم الحديثة القائمة على تفتح الشخصية الفردية، تمسي اللغة تابعة للفكر، فيسودها بدلاً من أن تسوده، ويطوّعها لتكون بين يديه وسيلة لاختراع حقائق جديدة وبناء وقائع جديدة(٧٢). وفي هذا الطور الأخير تنتقل السيادة على اللغة من الجماعة أو الأمة إلى الفرد حصراً. ومع هذه النقلة تحتل نسبية لغوية جديدة من طبيعة فردية محل النسبية القومية التي كان قال بها هامان وهردر. فبعبارة حاسمة يقول ثالث الرواد «الهائيين» للنظرية اللغوية الألمانية: «وحده الفرد ينجز تعيين اللغة. فما من أحد يعطي الكلمة القيمة عينها التي يعطيها إياها غيره. وأي فارق، مهما يكن واهياً، يحدث، كالدوائر التي يحدثها حجر ألقي في الماء، تموجات تنعكس عبر كل سطح اللغة. ولهذا فإن كل تفاهم هو في الوقت نفسه عدم تفاهم، وكل توافق بين الأفكار والمشاعر هو في الوقت نفسه تفارق»(٧٣).

---

(٧٢) بما في ذلك بناء لغات وأبجديات جديدة على نحو ما أتاحت إمكانيته الثورة الإلكترونية والمعلوماتية في القرن العشرين.

(٧٣) ف. همبولت: **مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٠٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى هذا النحو تتبدد تماماً «رؤية العالم» و «النظرة إلى الكون» التي تحددها اللغة لدى أهلها. والواقع أن همبولت ـ رغم توكيده المكرر على كون «كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم» ـ يخضع في نص آخر ـ منشور في حياته ـ معادلته عن اللغة = رؤية العالم لمشروطية جديدة: مستوى التطور الثقافي. فـ «الطابع القومي» أو «النظرة إلى الكون التي تحددها اللغة القومية «أقوى تظاهراً لدى الأمم الأقل ثقافة منها لدى الأمم التي بلغت درجة عالية من الثقافة، ولدى الطبقات الوضيعة من المجتمع منها لدى الطبقات الميسورة»(٧٤). بل إنه، في تعداده للعوامل التي تعينُ «طابع» الإنسان، لا يأتي بذكر اللغة: «في كل إنسان تلتقي عدة علل متباينة تعطي لتشكيل طابعه تعييناتٍ خاصة تؤلف، متى ما اجتمعت، الجنس والسن والمزاج والقومية والوضع الاجتماعي والمهنة. وكل من هذه العلل تحدد الفرد وتتحدد به ارتجاعياً». قد يقال هنا إن **اللغة** هي من محددات **القومية** عند همبولت، وهذا صحيح، ولكن في هذه الحال لا يتعدى دور اللغة كعامل محدِّد للإنسان (ومتحدَّد به كما يشير النص بوضوح) جزءاً من جزء. والشيء المؤكد على كل حال أن الإنسان في نظر همبولت، المثالي والليبرالي (أو الحُرّي كما نؤثر أن نقول)، ليس كائناً طبيعياً برسم التعيين. بل هو كموجود معنوي «لا يقبل الخضوع للملاحظة العلمية على منوال الموجود الفيزيقي». فهو منسوج بالحرية وبالعقل. وصحيح أن «قوانين العقل ضرورية ضرورة القوانين الطبيعية، ولكنها لا تعيق في شيء الحرية، لأن هذه الأخيرة هي التي تمليها». والواقع أن «الإنسان هو شيء آخر وأكثر من كل أقواله أو أفعاله أو أحاسيسه أو أفكاره مجتمعة». وكلما زاد حظه من الثقافة تعالى على التعيين وجابه كل محاولة لاستكشاف حقيقته بـ «كمّ مجهول» عصي المنال، وعليه «تقوم حرية الإنسان»(٧٥).

وليس عسيراً علينا أن نهتدي، بعد هذا كله، إلى الفارق بين الفكر الهمبولتي وتأويله الجابريّ (ودوماً بوساطة آدم شاف). فالعقل أو الفكر عند همبولت، وعلى حد تعبيره هو نفسه، نهر يحفر بنفسه مجراه ويرسل دفقات أمواجه في الاتجاه الذي

---

(٧٤) ف. همبولت: **القرن الثامن عشر وخطة لأنتروبولوجيا مقارنة** Le Dix-Huitième siècle et plan d'une anthropologie comparée، منشورات ليل الجامعية، ليل ١٩٩٥، ص ١٣٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨، ١٥٥، ١٨٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يشاء بدون أن يخالجه الشك لحظة في أن منابعه اللغوية قد تنضب أو لا تجاريه في اندفاعه. أما عند الجابري فليس الفكر إلا قناة ذليلة متفرعة من نهر اللغة ومرسومة الضفاف سلفاً. وإذا عدنا إلى استعارة «السجن»، فإن لسان حال همبولت يقول: إذا كانت اللغة تأسرنا، فإنما لتزيدنا حرية. أما الجابري فيحذف جواب الشرط غير مستبقٍ سوى فعله: فاللغة عنده محض إسار ومعتقل دائم.

نتيجة سالبة أخرى وأخيرة تترتب على التأويل الجابريّ للفكر الهمبولتي. فهمبولت، كما لاحظ ناحوم شومسكي، كان يعتقد أنه، وراء تعدد اللغات وتنوع «رؤى العالم»، يكمن عقل واحد، لولاه لتعذر تفسير كون البشر جميعاً ناطقين وكون كل لغة بشرية تحيل، لمجرد أنها لغة، إلى «نظام كلي يعبر عن وحدة ملكات الإنسان العقلية»(٧٦). بل إن همبولت، توكيداً منه على وحدة العقل الكونية هذه، يذهب ـ كما لاحظ شومسكي أيضاً ـ إلى أن «اللغات قاطبة تصدر عن قالب واحد»، وأنها «تدلل جميعها، من منظور النحو، على تماثلات عميقة»(٧٧). أما الجابري فيخلص من تعدد اللغات إلى تعدد العقول، ومن خصوصية كل لغة إلى خصوصية العقل الناطق بها. ومن ثم يعود السؤال الأساسي إلى طرح نفسه: ماذا يتبقى، في هذه الحال، من **العقل الكوني** الذي هو للجابري، بتصريحه المكرر، فرضية العمل الأساسية؟

* * *

كان آدم شاف حذَّر، في عرضه لمذاهب كبار رواد النظرية اللغوية الألمانية، من القراءة المبتسرة التي يقدمها «التلاميذ» عن «المعلم»، إذ يعمدون، في الغالب، إلى تسطيح فكره وتسوية تضاريسه، وإلى تأحيد جدلياته وإلغاء تذبذباته وتناقضاته، مع أنها مؤشر حيويته، وربما عبقريته(٧٨).

هذا التحذير يكتسي، في حالة اللغوي والإثنولوجي الأميركي، الألماني

---

(٧٦) ناحوم شومسكي: **اللغة والفكر** Le langage et la pensée، منشورات بايو، باريس ١٩٦٨، ص ١١٣.

(٧٧) ن. شومسكي: **اللسانيات الديكارتية** La linguistique cartésienne، منشورات لوسوي، باريس ١٩٦٩، ص ٤٩. والشاهد من نص رسالة من همبولت إلى شليغل عام ١٨٢٢.

(٧٨) **اللغة والمعرفة**، ص ٨ و١٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأصل، ادوارد سابير (١٨٨٤ ـ ١٩٣٤)، دلالة خاصة. فسابير، الذي أخذ معظم نتاجه شكل مقالات محكومة بظروفها، ما كان يتهيب من ركوب مركب التناقض. وتناقضه يعود بالدرجة الأولى إلى أنه يجمع في شخصه بين موروثين ثقافيين: موروث فلسفة المدرسة اللغوية الألمانية ومعادلتها الميتافيزيقية عن اللغة = رؤيا العالم، وموروث المدرسة التجريبية الأميركية التي خطت خطوة حاسمة نحو تطوير فقه اللغة إلى بحث ميداني مقارن وجد تربته الخصبة في التعدد اللغوي المنقطع النظير للقارة الأميركية الشمالية، لا بوصفها قارة مهاجرين من شتى بقاع العالم فحسب، بل كذلك بوصفها الموطن الأصلي للقبائل الأميركية الهندية الناطقة، على قلة البقية الباقية منها، بعشرات من اللغات المتباينة التي لا تجمعها حتى وحدة الانتماء إلى أسرة لغوية واحدة.

والحال أن القراءة «التلميذية» التي يقدمها الجابري عن سابير، ودوماً بوساطة آدم شاف حصراً، لا تكتفي بإلغاء تناقضاته، بل تلغي نصف سابير لصالح نصفه الآخر: فهي تتمسك بتلابيب سابير **ميتافيزيقي اللغة**، وتسقط تماماً من حسابها سابير **الباحث اللغوي «العلمي»**. وعلى هذا النحو يقال لنا، في نص مزيف على سابير أصلاً كما كنا أوضحنا، أن «لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم».

إن هذه الصيغة، فضلاً عن كونها منحولة، تشكو من عيبين فادحين.

فهي تجهر أولاً بمثالية مطلقة لا يتجرأ على مثلها حتى أكثر الأفلاطونيين تطرفاً، إذ تجعل من **اللغة**، وليس أي مبدأ خلاق آخر، **صانعة** للعالم وللواقع الاجتماعي.

وهي تقلب ثانياً رأساً على عقب موقف سابير الذي كان هو الآخر «مادياً» على طريقته الخاصة، أي في التحليل الأخير على طريقة التجربة الأميركية. ولهذا أصلاً استنجد آدم شاف بفرضيته اللغوية بهدف تثبيت النظرية الماركسية في الحقيقة بوصفها انعكاساً للواقع المادي، كما بهدف تثبيت مساهمته الشخصية في تطوير نظرية المعرفة الماركسية من خلال التوكيد على الدور النسبي للعامل الذاتي[٧٩].

(٧٩) الواقع أن شاف، الموضوع على لسانه شاهد سابير، ما كان ليقع، وهو من الماركسيين القلائل الذين رفعوا عن الماركسية يد الأيديولوجيا وأعادوا إليها اعتبارها كفلسفة، في =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالفعل، إن سابير، حتى وهو يجعل من اللغة حاملة لرؤية خاصة للعالم، لا يجعل منها صانعة لهذا العالم. بل يؤكد على العكس، وبعبارة صريحة لا تقبل لبساً في التأويل، أن «اللغة هي قبل كل شيء نتاج اجتماعي وثقافي، وكذلك ينبغي أن تفهم»(٨٠).

لكن في النقطة عينها التي يلتقي عندها ادوارد سابير بآدم شاف يشرع بالافتراق عنه. فلئن أكد، كما تقتضي أصول المذهب المادي، أن اللغة **نتاج** للواقع الاجتماعي والثقافي، فقد أنكر بالمقابل، خلافاً لما تقتضيه النظرية الماركسية في المعرفة، أن تكون اللغة **انعكاساً** لهذا الواقع. فليس بين اللغة وبين الواقع الاجتماعي والثقافي من علاقة سببية مباشرة. وسابير لا يتردد في أن يسفه «ميل بعض السوسيولوجيين والإثنولوجيين إلى أن يروا في المقولات اللغوية تعبيراً مباشراً عن بعض من أظهر مظاهر ثقافة ما». ففحص الوقائع يكذب بقوة مدَّعى أصحاب هذا الميل، إذ «لا وجود في الواقع لأي ترابط متبادل بين النمط الثقافي والبنية اللغوية». ذلك أن قانون التطور الثقافي وإيقاعه هما غير قانون التطور اللغوي وإيقاعه. بل قد لا تربط بينهما سوى علاقة تعاكسية. فـ «التعقد الثقافي» لا يستتبع «تعقداً لغوياً»، أي «تطوراً مورفولوجياً ونحوياً» موازياً. بل إن «التطور المورفولوجي [للغة] ينزع إلى أن يتناقص طرداً مع نمو التعقيد الثقافي». فالثقافتان الإنكليزية والفرنسية، على سبيل المثال، أصابتا أكبر التطور في الأزمنة الحديثة، ولكن «تاريخ اللغتين الفرنسية والإنكليزية ينمّ عن تبسُّط مطَّرد في الأبنية النحوية منذ أقدم الوثائق إلى يومنا هذا». وهذا لا يعني أن التبسط اللغوي هو دوماً دليل على تطور ثقافي. فليس يتعذر أن نقع «لدى الشعوب البدائية على كثرة من أشكال لغوية بسيطة نسبياً». ولهذا «يمتنع علينا أن نقيم ترابطاً ملموساً بين درجة الثقافة أو شكلها وبين شكل اللغة».

وتنهض، في رأي سابير، حجتان دامغتان على **الانقطاع** ما بين التطور

= ذلك الغلط المغلِّظ الذي يوقعه فيه نص الجابري. والحال أن تدقيق الشاهد ينم عن خطأ في الترجمة. فشاف لا يقول إن اللغة «تصنع» العالم والواقع الاجتماعي للجماعة التي تفكر وتتكلم بها، بل يقول إن اللغة، التي هي من نتاج الواقع الاجتماعي، ترتد على هذا الواقع لـ «تقولبه» أو «تفصِّله». وهذا هو معنى كلمة Façonner التي تحيل في نص شاف، لا إلى الصنع، بل إلى استعارة «قالب الخياط» في توصيف هردر لدور اللغة في تفصيل ثوب الواقع.

(٨٠) ادوارد سابير: **لسانيات** Linguistique، منشورات مينوي، باريس ١٩٦٨، ص ١٤٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحضاري والبنية المورفولوجية والنحوية للغة. فالأنماط الثلاثة المشهورة من اللغات (بحسب التصنيف الهمبولتي): العازلة والمزجية والمتصرفة «يمكن أن تتواجد في أي درجة من الحضارة». وبالمقابل فإن وحدة الحضارة لا تمنع **اختلاف اللغات**، لا من وجهة النظر الصوتية ولا من وجهة النظر المورفولوجية. «ففي أميركا نلحظ أن زمرتين من القبائل الأصلية المترابطة فيما بينها بقوة من وجهة النظر الثقافية مثل الإروكوا وجيرانهم إلى الشرق، الألغونكان، تتكلمان لغات متباينة كل التباين صوتياً ومورفولوجياً». كذلك فإن «قبائل اليوروك والكاروك والهوبا، المستوطنة ثلاثتها في رقعة من الأرض إلى الجنوب الغربي من كاليفورنيا، تؤلف وحدة ثقافية متجانسة للغاية؛ ومع ذلك فإن اللغات التي تنطق بها تنطوي على فروق فونولوجية كبيرة، وهكذا دواليك». وذلك هو أيضاً شأن «قبيلتي الشينوك والساليش في كولومبيا السفلى والساحل الغربي من ولاية واشنطن: فهما تؤلفان وحدة ثقافية في بيئة فيزيقية متجانسة، ومع ذلك تنطوي لغتاهما على فروق مورفولوجية مهمة».

لا مناص إذن من «أن نستنتج أن التغيّرات الثقافية والتغيّرات اللغوية لا تتبع إيقاعاً متماثلاً، وأنه يمتنع بالتالي أن نتحرى عن علاقة سببية تربط بينهما بعروة وثقى». وليس من المستحيل، في نهاية المطاف، أن تكون وجدت «في طور بدائي من الحضارة رابطة مباشرة» بينها وبين الشكل اللغوي. ولكن بدءاً من **قاعدة انطلاق واحدة**، فإن اللغة والحضارة لا يجمع بينهما سوى **مسار متفارق**. مثلهما ـ كما يضرب سابير بنفسه المثال ـ مثل رجلين أخذا عدتهما للارتحال، سيراً على الأقدام، في اتجاه واحد. ففي بادىء الأمر، وقبل أن يحل بهما التعب، يبقيان عند مسافة متقاربة. ثم لا يلبثان أن يتباعدا من جراء اختلاف بنيتهما الجسمانية وقدرتهما على الاحتمال وحسّ التوجّه لديهما. وفي الوقت الذي يتعدل فيه خط مسار كل منهما، فإن المسافة المطلقة بينهما تتزايد. «وكذلك هو شأن العديد من الظاهرات التاريخية [من لغة وثقافة وغيرهما] التي قد تربطها بقوة في طور ما علاقة علة بمعلول، ثم تجنح رويداً رويداً إلى أن تتباعد وتتفارق»[٨١].

وبديهي أن دعوى الطلاق أو التفارق هذه ما بين تطور اللغة وتطور الثقافة لا تتمتع، كأية دعوى أخرى من دعاوى علوم الإنسان والمجتمع، بدرجة مطلقة من

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٩٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإلزام العلمي. ومن الممكن لمن لا ينتصر لها من علماء اللغة أو الثقافة أن يرد عليها بما ينقضها. ولكنها إن لم تكن بهذا المعنى ملزمة **علمياً** لقارىء سابير، فهي ملزمة بالمقابل **منطقياً** لسابير نفسه. والحال أن هذا الأخير هو من لا يلتزم بها في دعوى مقابلة له حول ما يسميه بـ «النسبية اللغوية»، وهي تسمية لا تعدو أن تكون مرادفة لمعادلة اللغة = رؤية العالم. فنفي العلاقة السببية ما بين اللغة والثقافة يعني ضمنياً نفي تشكيل اللغة لنظرة الإنسان إلى الكون. إذ هل النظرة إلى الكون شيء آخر، في محصلة الحساب، غير ثقافة الإنسان؟ وإذا كانت اللغة هي **العين** التي يرى بها الإنسان العالم، أفلا تقوم الثقافة لهذه العين مقام **الشبكية** من الداخل، أو **الشاشة** من الخارج؟ وإذا كانت لغة الثقافة محدِّدة للثقافة بموجب فرضية النسبية اللغوية أو معادلة اللغة = رؤية العالم، فكيف يمكن القول في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة، **بقطيعة في العلاقة السببية** ما بين اللغة والثقافة؟

إن هذا التناقض لا مخرج منه إلا بركوب مركبه. وهذا ما يفعله سابير في مداخلة مشهورة له عام ١٩٢٨ تحت عنوان: **نصاب اللسانيات كعلم**. ففي هذه المداخلة يبدو سابير وكأنه يقف ضد سابير، أو ربما ـ كما سبق لنا القول ـ يتغلب الميتافيزيقي الذي فيه على الباحث العلمي ليصوغ أطروحة نقيضة تقلب **اللاسببية** أو **اللاحتمية** التي كان قال بها هو نفسه في العلاقة بين اللغة والثقافة إلى **جبرية لغوية** تجعل للغة اليد الطولى على الثقافة وعلى رؤية البشر للعالم. ولنترك نصف سابير ينقض نصفه الآخر: «إن اللغة دليل الواقع الاجتماعي. ورغم أن اختصاصيي العلوم الاجتماعية لا يقرون لها عادة بأهمية فاصلة، فإنها تشرط بقوة في الواقع كل فكرنا حول المشكلات والسيرورات الاجتماعية. فالبشر لا يعيشون فقط في العالم الموضوعي، وليس فقط في عالم النشاط الاجتماعي بالمعنى العادي لهذا التعبير، بل يخضعون، إلى حد كبير، لمقتضيات اللغة الخاصة التي صارت وسيلة مجتمعهم التعبيرية. وإنه لمن الغلط تماماً الاعتقاد بأننا ـ فيما يخص جوهر الأشياء ـ ندخل في تماس مع الواقع بدون معونة اللغة، أو الاعتقاد بأن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون أداة، ثانوية الأهمية في محصلة الحساب، كل شأنها أن تمكننا من حل المشكلات الخاصة بالاتصال أو بالتفكير[٨٢]. والحق أن «العالم

---

(٨٢) هذا القول الذي ينفي فيه سابير كون اللغة محض أداة للاتصال أو للتفكير يناقض قولاً آخر له في مقال يعود إلى عام ١٩٢٤ تحت عنوان: «النحوي ولغته» جاء فيه بالحرف =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الواقعي» مؤسس لاشعورياً، إلى حد كبير، على العادات اللغوية للجماعة المعنية. فليس يوجد لغتان متشابهتان بما فيه الكفاية ليمكن اعتبارهما ممثلتين لواقع اجتماعي واحد(٨٣). فالعوالم التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة عوالم متمايزة وليست محض عالم واحد تحت بطاقات مختلفة»(٨٤).

الدليل التجربي اليتيم الذي يسوقه سابير إثباتاً لهذه الدعوى العريضة التي تغلو في المثالية اللغوية إلى حد إنكار موضوعية العالم الواقعي هو التالي: «حتى أفعالنا الإدراكية البسيطة نسبياً هي أكثر تبعية لتلك النماذج الاجتماعية التي نسميها «الكلمات» مما قد نميل إلى افتراضه. فإذا رسمنا على سبيل المثال نحواً من عشرة خطوط مختلفة دونما تعيين، فإن إدراكنا يوزعها إلى عدد محدود من المقولات: «مستقيمة»، «منحنية»، «خطوط منكسرة»، «خطوط متعرجة»، لأن الألفاظ اللغوية نفسها توحي لنا بهذا التصنيف».

إن وهي هذا الدليل لا يكاد يحتاج إلى بيان. فهل نحن نرى الأشياء حمراء أو سوداء لأننا نسميها حمراء أو سوداء، أم نحن نسميها حمراء أو سوداء لأننا كذلك نراها؟ ولو كانت المسألة مسألة مقولات لغوية لا وقائع موضوعية، فكيف نفسر أن الآلاف المؤلفة من لغات العالم تتفق على تسمية الأحمر أحمر والأسود أسود؟ وكذلك هو شأن التصنيف اللغوي للخطوط. فليست لغة بعينها هي التي تنفرد بتسمية الخطوط مستقيمة أو منحنية أو منكسرة، بل الكثرة المطلقة من لغات الشعوب التي أصابت درجة معلومة من التطور الحضاري. بمعنى آخر، إن الأمر لا يتعلق فقط **بالفاعلية** التصنيفية للغة، بل كذلك **بالقابلية** التصنيفية للأشياء بموجب قوانين العقل. فألفاظ التصنيف تختلف من لغة إلى أخرى، ولكن معاني التصنيف ومقولاته واحدة في جميع اللغات. ولولا موضوعية الواقع لاستحال هذا الاتفاق الكوني بين البشر على المعاني رغم اختلاف اللغات واختلاف الألفاظ. وبدون استئناف لنقاش لاهوتيي القرون الوسطى حول الواقعية والإسمية، فإننا

= الواحد: «ليست اللغة في محصلة الحساب سوى أداة تسمح بنقل الأفكار» (المصدر نفسه، ص ١١٨).

(٨٣) لنستذكر، على سبيل المقارنة الضدية دوماً، قول سابير الآنف بيانه من أن وحدة العالم الثقافي للقبائل الأميركية الهندية القاطنة في رقعة جغرافية متشابهة لا تمنعها من التكلم بلغات مختلفة.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سنلاحظ، على نقيض دعوى سابير، أن الألفاظ هي أسماء للأشياء، وليست الأشياء تظهيرات وظلالاً للأسماء. وليست اللغة أداة للسيطرة علينا، بل هي أداتنا للسيطرة على واقع الأشياء. وكما يقول سابير نفسه في نص آخر فإنها هي التي يفترض فيها أن تقوم على خدمتنا، لا أن نقوم نحن بخدمتها. فليست هي قيد عبودية، بل هي «أقوى علامة على حرية العقل البشري»(٨٥).

والواقع أن سابير نفسه هو من سيعود في مقال له عن «اللغة» نشره في **موسوعة العلوم الاجتماعية** الأميركية بعد خمس سنوات من مقال: «نصاب اللسانيات كعلم»، إلى التوكيد على أن «اللغة هي ترجمة رمزية مثلى لمعطيات التجربة»، وأن أكثر ما يميّزها كنظام من الرموز هو مرجعيتها إلى التجربة المباشرة التي تجمعها وإياها «حركة ذهاب وإياب». وفي هذا المقال عينه يسدد سابير ضربة قاصمة إلى معادلة اللغة = رؤية العالم. فهذه المعادلة لا تصح ـ إن صحت ـ إلا في أطوار بدائية أو أولية من تطور البشرية. ففي تلك الأطوار تكون اللغة «أداة قوية للتجميع والتنميط». ولكنها في أطوار تالية ومتقدمة من تطور الحضارة تغدو «واحداً من أقوى العوامل التي تسهم في تطور الفردية»(٨٦). وبديهي أن **التفريد** الذي تتيح اللغة إمكانيته ليس له سوى مؤدى واحد: انبثاق الفرد من الجماعة وانعتاقه من إسار الرؤية الجماعية للعالم.

ترانا هل نستطيع ختاماً أن نجد تفسيراً لكل هذا التناقض الذي أوقعت سابير فيه نظريته في **النسبية اللغوية**؟ ربما فيما لو رجعنا إلى المصدر الذي تحدر منه هذا المفهوم. والحال أن سابير كان معاصراً لأينشتاين، ولقد حذر بنفسه قارئه من أن نظريته في النسبية اللغوية «ليست أصعب على الفهم من النسبية الفيزيائية الأينشتاينية»(٨٧). وهو نفسه من يضيف القول بأن اللغة تعيّن لكل ناطق بها **محلاً هندسياً** تتغير إحداثياته مع الانتقال من **منظومة لغوية** إلى أخرى. وواضح للعيان أننا هنا أمام إسقاط من النظام الكسمولوجي على النظام اللغوي. وهو إسقاط لا يجد مبرره في بحث لغوي ميداني، أتطبيقياً كان أم مقارناً، بقدر ما يشهد على

---

(٨٥) وهذا العقل لم يعد على كل حال أسير اللغات القومية، بل هو، كما يلاحظ سابير، «قيد تدويل» من جراء التمازج الحضاري وتطور وسائل الاتصال على مستوى العالم بأسره إلى درجة يكاد معها العالم المتمدين يغدو بكامله «مكافئاً لقبيلة بدائية واحدة».

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قوة الجاذبية الأيديولوجية التي مارسها في حينه كشف أينشتاين الثوري. وهنا ينهض أمام أعيننا مثال جديد على مدى قابلية النظريات العلمية الكبرى للتحول بذاتها إلى «عقبة إبستمولوجية» متى ما أخرجت عن مدارها لتطبق بصورة آلية أو شبه آلية في حقول أخرى(٨٨).

* * *

ربما كان لعلم اللغة، بالمقارنة مع غيره من علوم الإنسان والمجتمع، ميزة فارقة. فهذا العلم، الذي تأخر عن غيره مولداً، أصاب بالمقابل في النصف الثاني من القرن العشرين تطوراً مذهلاً رفعه، أو كاد، إلى مرتبة العلوم الدقيقة.

ومع أننا وجدنا الجابري يعلن عن التزامه، في مشروعه لنقد العقل العربي، «النظرة العلمية المعاصرة» و «التصور العلمي في أقصى مراتبه»(٨٩)، فإن أياً من رواد اللسانيات الحديثة ـ وكم بالأولى المعاصرة ـ لا يرد له ذكر في مرجعياته: لا بنفنست وشومسكي، ولا مارتينه وغاردنر، ولا حتى سوسور أو بلومفيلد.

فبضاعة الجابري من العلم اللغوي تبدأ كما رأينا مع هردر وهمبولت، وتنتهي عند سابير الذي توفي عام ١٩٣٩، أو بالأحرى ـ لسبب سيتضح حالاً ـ عند تلميذه بنيامين لي وورف المتوفى بدوره عام ١٩٤١. ناهيك عن أن هؤلاء الأربعة لا يحضرون بأنفسهم وبكل كثافتهم الحافلة بالمتناقضات، بل يحضر منهم أشباحهم، وقد عَرِيَتْ من اللحم والعصب، وقُطِّرت في إنبيق آدم شاف المقطَّر هو نفسه في إنبيق خلاصة مدرسية ما.

---

(٨٨) ليست هذه هي المرة اليتيمة التي جرى فيها توظيف كشف علمي في بناء أنظمة فلسفية أو معرفية من طبيعة ميتافيزيقية. فقد كان هردر، منذ عام ١٧٦٣، قد استغل كشف كوبرنيكوس الفلكي ليعلن عن ضرورة انقلاب مماثل في الفلسفة التي ينبغي أن تعطي «الشعب» المحل المركزي الذي كان يشغله «العقل»: «إن كل فلسفة، تريد أن تكون فلسفة الشعب، ملزمة بأن تجعل من الشعب مركز جاذبيتها. فإذا ما غيرنا منظور الحكمة الكونية بالطريقة نفسها التي تم بها الانتقال من نظام بطليموس إلى نظام كوبرنيكوس، فما أجدّ وما أثرى التطورات التي ستطرأ عندما تغدو فلسفتنا بأسرها أنتروبولوجية». وفكرة هذه «الثورة الكوبرنيكية» هي عينها التي سيتبناها بعد ٢٢ عاماً الرائد الكبير للمثالية العقلية الذي كانه كانط عندما سيطالب في مقدمة **«نقد العقل الخالص»** بأن تدور معرفة الأشياء حول نظام العقل بدلاً من أن تدور معرفة العقل حول نظام الأشياء.

(٨٩) ت. ع. ع، ص ٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أياً ما يكن من أمر، فإن الثلاثة الأوائل يردون على الأقل بأسمائهم، ولكن رابعهم، وهو أشدهم تطرفاً في المحاماة عن معادلة اللغة = رؤية العالم، لا يحضر باسمه ولا بشخصه، بل فقط، ودوماً بالكيفية الإنبيقية عينها، بأثر يتيم من نظريته، أو بالأولى من فرضيته، ذي صلة بمعجم «**الثلج**» عند الأسكيمو.

وقبل الدخول في أي تفاصيل، لنترك البيان لنص الجابري الذي يقول متابعاً عرضه المقتضب للنظرية الهردرية ـ الهمبولتية ـ السابيرية:

«هناك أمثلة عديدة يسوقها علماء اللغة والإيثنولوجيا لتأكيد الآراء السابقة و «البرهنة» على صحتها، وهم يستقون أمثلتهم في الغالب من الشعوب المسماة «بدائية». وهكذا فالأسكيمو مثلاً يتوفرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج: أنواعه، تحولاته، تراكمه... الخ، الشيء الذي يعني أن الأسكيمو يتوفرون من خلال لغتهم على صورة لـ «عالم» الثلج أوسع وأدق وأغنى من تلك التي يتوفر عليها سكان المناطق الحارة. ومن دون شك فإن الإنسان العربي في العصر الجاهلي ـ وكذلك سكان المناطق الصحراوية اليوم ـ يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة: درجاتها، أنواعها، تغيرها بالعلاقة مع المكان والزمان... الخ هذا بينما لا يتوفر العربي ـ فيما نعلم ـ إلا على كلمة واحدة تخص عالم الثلج، هي كلمة «**الثلج**» ذاتها. ونحن لا نستبعد أن لا يتوفر الأسكيمو إلا على كلمة واحدة، أو على أقل عدد من الكلمات التي تخص الحرارة. وإذن فالعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو عن الحرارة سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن نفس الموضوع، كما أن العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه. وهكذا يستحيل تماماً إقامة قاموس بين اللغة العربية ولغة الأسكيمو خاص بعالم الثلج وعالم الحرارة، لأن هذين العالمين غير متكافئين في اللغتين. صحيح أن المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى اختلاف الظروف الطبيعية، اختلاف عالم الصحراء عن عالم المناطق المتجمدة في أمريكا الشمالية، وأن الاختلاف بين اللغات هنا وهناك إنما يعكس ذلك الاختلاف في الطبيعة. ولكن صحيح أيضاً أن المتكلمين باللغة العربية اليوم وقبل اليوم سواء سكنوا المناطق الحارة أو المناطق المعتدلة ظلوا وما زالوا سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج. وهو عالم لا يقل فقراً عن العالم الذي تقدمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذن فاللغة لا تعكس الظروف الطبيعية وحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لتنشره على أمكنة وأزمنة مختلفة، فتكون بذلك عاملاً أساسياً، وأحياناً حاسماً، في تحديد وتأطير نظرة أصحابها إلى الأشياء»(٩٠).

إن سياق النص لا يدع مجالاً للشك: فوحدها المدرسة الأميركية، ممثلة بسابير وتلميذه وورف ـ ومن قبلهما أستاذهما ف. بواس ـ أتيح لها أن تجمع بين «اللغة والإثنولوجيا» وأن تطور نظرية لسانية إثنية، مستفيدة في ذلك من تواجد العديد من القبائل الهندية الأميركية التي ما زالت تحافظ على تراثها الشفهي ونمط حياتها «البدائي» في إطار تلك «الحظائر» المشهورة التي أفردت لها والتي أُريد لها ـ لأسباب عنصرية وعلمية معاً ـ أن تكون بمثابة متاحف حية.

ثم إن مثال «ثلج» الأسكيمو، الذي طارت شهرته في اللسانيات الحديثة، لا يدع أي مجال للشك في أبوة وورف له: فقد صاغه هذا الأخير في مقال مشهور يحمل عنوان «العلم واللسانيات» رمى فيه إلى أن يثبت أن «البنية التحتية اللغوية ليست مجرد «أداة» تسمح بالتعبير عن أفكار، بل هي تحدد بالأولى شكل هذه الأفكار وتوجه وترشد الفاعلية الذهنية للفرد». وتدليلاً على هذه الدعوى التي تؤسس لنسبية لغوية مطلقة وتؤكد على اختلاف اشتغال العقل باختلاف اللغات وتكرس تبعية الفكر «للعادات اللغوية الآلية واللاشعورية»، يسوق وورف أمثلة من اللغات السامية والصينية والإفريقية والأوروبية والهندية الأميركية تشف عن تبعية «المنطق الطبيعي» للمنطق اللغوي، وعن تباين في رؤى العالم تبعاً لتباين اللغات ولتباين المقولات اللغوية التي تلعب دوراً حاسماً في تنظيم معطيات التجربة و «تقطيع» الطبيعة وتعيين إدراك العالم. ودوماً في سياق هذا التوكيد على تحكم العادات اللغوية بالمقولات التصنيفية يسوق وورف مثال الهنود الأميركيين من قبيلة «الهوبي» الذين يطلقون على كل ما يطير، سواء أكان إنساناً أم آلة أم حشرة (باستثناء الطير نفسه) اسماً واحداً. وتداركاً لاعتراض من قد يعترض بأن مثل هذا التصنيف ينمّ عن «فكر بدائي» إذ يجمع بين عناصر متنافرة شتى تحت مقولة لغوية واحدة، يلاحظ وورف أن الفرد من الأسكيمو يمكن أن يصوغ الاعتراض نفسه على مقولتنا نحن عن «الثلج». فـ «نحن» ـ والضمير هنا يعود إلى أهل الحضارة الغربية ـ «نطلق اسماً واحداً على الثلج الذي يسقط، والثلج الذي

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يغطي الأرض، والثلج المرتصّ والمتقسّي مثل الجليد، والثلج شبه الذائب، والثلج المعفّر الذي تذروه الريح، إلخ. والحال أن لفظاً كهذا متكثّر المضامين الدلالية يكاد يكون بالنسبة إلى الواحد من الأسكيمو مما لا يعقل. فعنده أن الثلج الذي يسقط هو، حسياً وفي شكل تظاهره بالذات، شيء آخر غير الثلج الذي على وشك أن يذوب، إلخ. ومن ثم يتعين تمييزه، الأمر الذي يوجب عليه أن يستعمل ألفاظاً مختلفة في تسمية هذين الثلجين وغيرهما من ضروب الثلج. وبالمقابل فإن الآزتيك [وهم الشعب الذي سبق الإسبان إلى احتلال المكسيك الذي هو بلد **حار** بالأحرى] يمضون إلى أبعد بعد مما نمضي إليه، إذ هم يعبرون عن «البرد» و «الجليد» و «الثلج» بلفظ واحد في جذره مع تبديل في لواحقه»[٩١].

إن محاجّة وورف هذه قابلة حالاً للتمييز بين مستويين فيها: النية والنصاب العلمي.

فمشروعة هي، من ناحية أولى، رغبة وورف في رد الاعتبار إلى ثقافات أميركا الهندية التي كثيراً ما رماها العلم الأنتروبولوجي للرجل الأبيض بـ «بدائية العقلية». ولكن نبالة القصد هذه إن كانت تبرر لوورف حماسته، فهي لا تبرر له مغالاته حين يذهب، في دفاعه عن عقلانية لغات الهنود الأميركيين، إلى حد القول بأنها «ذات قابلية أكبر للتجريد» و «ذات استطاعة أكثر عقلانية على تحليل المواقف» من اللغات الأوروبية، وأنه فيما يتصل بالعمليات الذهنية العليا وبالتعبير عن الظاهرات الكسمولوجية والنظريات العلمية الكبرى تبرهن بعض الجماعات الهندية «البدائية» على أنها تقف، من حيث بنية اللغة، على «مستوى أعلى وأكثر تعقيداً من مستوى المتحضرين»، وأن «الإنكليزية أو الفرنسية هي للهوبي، في هذا المجال كما في مجالات أخرى كثيرة، كما العصا للسيف»[٩٢].

أما من حيث النصاب العلمي، من ناحية ثانية، فإن محاجّة وورف تشكو ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ من نقاط ضعف جوهرية. فإذا صحّ أولاً أن للثلج عند الأسكيمو أسماء عديدة بينما لغة الآزتيك شحيحة في التعبير عن الظاهرة نفسها فهذا يطعن، أول ما يطعن، في فرضية وورف نفسها. فهذان المثالان لا

---

(٩١) بنيامين لي وورف: **اللسانيات والأنتروبولوجيا** Linguistique et Anthropologie، منشورات دنويل، باريس ١٩٦٩، ص ١٣٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يثبتان أن اللغة **رؤية للعالم** بقدر ما يثبتان أنها **مرآة**. فبيئة الأسكيمو القطبية هي التي أثرت معجمهم بالمفردات الثلجية بقدر ما أن بيئة الآزتيك المدارية قد أفقرته. وفي الحالتين كلتيهما تبدو اللغة تابعة لعالم التجربة أكثر مما يبدو عالم التجربة تابعاً للغة.

وقد ساق جورج مونان، في معرض مناقشته لفرضية وورف، دليلاً قاطعاً على هذه المعكوسية في العلاقة المفترضة بين اللغة والبيئة. فمعجم اللغة الفرنسية كان فقيراً بالفعل بالمفردات الثلجية حتى الربع الأول من القرن العشرين. ولكن منذ أن تطورت رياضة التزلج الألبية وتحولت إلى هواية قومية بات القاموس الفرنسي المختص يعادل في غناه بالثلجيات قاموس «اللابونيين أو الأسكيمو الأكثر قطبية»(٩٣).

وما يقال عن **الثلج** لدى الأسكيمو يمكن أن يقال عن **القمح** في حضارات الخبز أو عن **السمك** في حضارات الصيد أو عن **الجمل** أو **الفرس** في حضارات الصحراء. ففي جميع هذه الحالات، ليست اللغة هي التي تحدد معطيات التجربة، بل معطيات التجربة هي التي تحدد اللغة التي ترتد عليها لتحددها بدورها. وبدون أن تكون اللغة **بنية فوقية**، كما زعم في حينه اللغوي الماركسي المتطرف نيقولاي مارّ، فإنها ليست أيضاً **بنية تحتية**، كما يفترض وورف(٩٤). فهذه الجدلية الأحادية الاتجاه، التي تتيه بين فوق وتحت وتسهو عن البنية نفسها، لا يمكن أن تحيط بواقعة اللغة التي تنتظمها والفكر شبكة مشتجرة من العلاقات المتبادلة.

ثم إن مثال وورف عن معجم الثلج لدى الأسكيمو ليس سديداً. فهو مثال عن **حالة حدّية** يمثل فيها الثلج عنصر الحياة الأساسي للسكان القطبيين. ومثل هذه الحالات الحدية في حضارات البشرية نادرة، ولا سيما أن غالبية حضارات البشرية تركزت ـ ولا تزال ـ في المناطق المعتدلة. وحالة الهنود الأميركيين،

---

(٩٣) جورج مونان: **المشكلات النظرية للترجمة** Les problèmes théoriques de la traduction، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٣، ص ١٩٣. وليس لنا أن نذهب بعيداً. ففي اللغة العربية أيضاً تطور في القرن الرابع الهجري، وبالتوازي مع التوسع الجغرافي للحضارة العربية الإسلامية نحو الشمال الآسيوي والأوروبي، فن شعري جديد ما كان يمكن أن يرى النور في مناخ الجنوب الحار: «أدب الثلجيات».

(٩٤) وفي ركابه الجابري نفسه الذي يبدو أنه يمارس الوورفية بغير علمه بالكيفية نفسها التي كان «السيد جوردان» يمارس بها النثر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بصرف النظر عن درجة بدائيتهم، حدية هي الأخرى من زاوية الانعزال عن الحضارات الأخرى. وحالات العزلة في حضارات البشرية نادرة هي الأخرى. فالغالبية منها قد قامت على التواصل. وحتى ما حلّ منها محل الأخرى، فقد قام على التناضد لا على البدء من الصفر. فمهما حفرنا في التاريخ وجدنا تحت أنقاض كل حضارة أنقاض حضارة أخرى. وحتى حرب الحضارات قد تكون شكلاً من الحوار بينها. وخلا حالات نادرة من العزلة ـ شأن القارة الأميركية أو الأوسترالية قبل اكتشافهما ـ لا يستطيع أي عالم باللسانيات المقارنة أن يفصل في مدى حمولة كل لغة من رؤية خاصة بها للعالم. فالقانون الذي يحكم العلاقة بين اللغات، ولا سيما في تلك العصور اللاتاريخية التي مثلتها مرحلة الهجرات الكبرى، هو قانون الارتشاح والتناضح. وكل لغة عطشى تشرب من أرض غيرها، ولا سيما إذا ما حدث تغير في شروط تجربتها. فاليونانية اضطرت إلى اقتباس الألفاظ الدالة على البحر والسمك، مثلاً، على إثر نزوح الناطقين بها إلى السواحل اليونانية والأيونية. وقد يكون ذلك هو أيضاً شأن العربية مع كلمة الفرس ومستتبعاتها، إذا صح ما يفيدنا به المؤرخون من أن شبه الجزيرة العربية لم تعرف الحصان قبل أن يستورده ملوك الحيرة في القرن الثاني للميلاد.

إن وحدة مستوى التجربة شرط إذن للمقارنة اللغوية. أما الحالات الحدية فهي لا تؤدي، في اللسانيات كما في الأنتروبولوجيا، إلا إلى **علم للاختلاف**، مع أن الحاجة تمسّ في هذه الميادين إلى **علم للهوية**. إذ أن ما يجمع بين البشر أكثر بكثير مما يفرّق بينهم. فهناك أولاً الوحدة التشريحية لتكوين الدماغ، والوحدة المنطقية لبنية العقل. وهناك ثانياً **كليات جامعة** بين مختلف قبائل البشر: كليات بيولوجية وفيزيولوجية وكسمولوجية، بل كذلك كليات لغوية. فجميع لغات العالم قابلة، خلا بعض الخصوصيات التعبيرية العائدة إلى كل لغة Idiotismes، للترجمة إلى جميع لغات العالم. والمقولات النحوية الأساسية مشتركة بين اللغات كافة. فما من لغة ـ من لغات العالم المكتوبة على الأقل ـ إلا وتحتوي على فعل وفاعل ومفعول، وعلى مبتدأ وخبر (أو مسند ومسند إليه)، وعلى أسماء وصفات وظروف وضمائر. وكما تحدث الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة عن **عقل كوني**، كذلك لا يتردد بعض اللسانيين المحدثين، صنيع شومسكي في «**اللسانيات الديكارتية**»، في الكلام عن **نحو كلي** Grammaire universelle.

ومن وجهة نظر الكليات، لا من وجهة نظر الخصوصيات، فإن المقارنة بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لغة الأسكيمو القطبيين ولغة العرب «الصحراويين»، نظير ما يفعل الجابري بالتبعية المكتومة لوورف، لا معنى لها. فمستويات التجربة تختلف بين العالمين اختلافاً غير قابل للقياس. والمقارنة لا تجوز ـ بالإحالة إلى عنوان كتاب في اللغة للسيوطي ـ إلا بين «**الأشباه والنظائر**»: فهذا هو شرط خصوبتها. أما الحالات الحدية فليس لها من مبدأ جامع سوى المفارقة أو الضدية.

إننا نستطيع اليوم، أن نتحدث، على سبيل المفارقة، عن «صحراء من الثلج». لكن مفارقتنا اللغوية هذه لا تحيل في هذه الحال إلى واقع له وجوده في الأعيان، بل حصراً إلى صورة في الأذهان. وبالنسبة إلى الفرد من الأسكيمو الذين لم يقع بصرهم قط على صحراء أو على صورة صحراء، أو بالنسبة إلى الفرد من أعراب الجاهلية الذين ما عرفوا قط بوجود القطب الشمالي، فإن صورة «صحراء من الثلج» لا يمكن أن تعني له حتى تناقضاً. فهي محض صورة مستحيلة. وإنما بالإحالة فقط إلى إنسان العصر، الذي باتت له تجربة معرفية على الأقل بالقطب وبالصحراء معاً، فإن صورة «صحراء من الثلج»، من حيث تفارقها بين حدين متنافيين، يصير لها معنى. وقبل التجربة المعرفية المنقولة عبر كتابات الرحالة بالأمس أو الشاشة السينمائية أو التلفزيونية اليوم، فإنه ما كان لأحد في العالم القطبي أو في العالم الصحراوي أو في العالم المعتدل المتوسط بينهما أن ينحت صورة «صحراء من الثلج». فهذه الصيغة اللغوية المتفارقة ما كان لها أن ترى النور، بقلم أي شاعر مبدع، قبل أن تتطور المعرفة البشرية ويتم اكتشاف وجود القطب، أو على الأقل قبل أن تتواصل وتتخالط، ولو سماعاً، حضارات الثلج وحضارات الرمل. وعلى هذا النحو يتأكد مرة أخرى، ومن خلال مفارقات اللغة بالذات، أن ليس بعالم اللغة يتحدد عالم التجربة، بل بعالم التجربة يتحدد عالم اللغة.

ولهذا فعندما يقول الجابري إن «لغة جماعة بشرية ما تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي»، فإنه لا يمارس وورفية مكتومة فحسب، بل وورفية معكوسة أيضاً. فوورف كان مادياً، أو على الأقل لا ينفي الحقيقة الموضوعية. أما الجابري فيصدر عن **مثالية لغوية تامة**، تقلب رأساً على عقب **مراتب الوجود**. ومن هذه الزاوية المحددة، فإن الخصم اللعين لناقد العقل العربي الذي هو الغزالي ـ بعد ابن سينا طبعاً ـ يبدو متفوقاً بما لا يقارن في درس **الواقعية اللغوية**. ففي بيانه «رتبة الألفاظ من مراتب الوجود» كان مؤلف «**معيار العلم**» خاطب قارئه بالقول:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«إعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة. فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله... وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر. وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والإصلاح»(٩٥).

وبديهي أن الغزالي، الذي يشير في مختتم نصه إلى وجود كليات عينية وذهنية غير مختلف عليها بين البشر، ما كان له أن يتصور وجود كليات لغوية. فعلم اللغة كان لا يزال في عصره ـ الذي يجهل اللسانيات المقارنة ـ علماً للاختلاف. ولكن الغزالي أشار بوضوح بالمقابل إلى أن منزلة الخصوصيات اللغوية من الوجود تتخلف عن منزلة الكليات العينية والذهنية إلى المرتبة الثالثة. فإن يكن الوجود في الأذهان ظلاً للوجود في الأعيان، فإن الوجود في الألفاظ **ظل للظل**. وظل الظل هذا هو ما يريد الجابري، في الحصار الذي يضربه حول العقل العربي، أن يجعله كوة النور الوحيدة التي يمكن أن تتشكل من خلالها نظرة هذا العقل إلى الكون.

ولكن لندع جانباً ميتافيزيقا الوجود واللغة، ولنطرح سؤال اللغة العربية تجريباً، أي من زاوية معجمها. فهل صحيح أن «العالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج فقير جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه»؟ وهل صحيح أن معجم العربية، بوصفها لغة «منطقة صحراوية»، «يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة»، بينما لا يتوفر إلا «على أقل عدد من الكلمات» فيما يخص «البرد»، وربما «على كلمة واحدة تخص عالم الثلج هي كلمة الثلج ذاتها»؟ وهل صحيح أخيراً أن الناطقين بالعربية، المحكوم عليهم بأن يظلوا

---

(٩٥) أبو حامد الغزالي: **معيار العلم في فن المنطق**، طبعة دار الأندلس المصورة، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦ ـ ٤٧. ومن قبل الغزالي كان حمزة الأصبهاني (ـ ٣٦٠هـ)، في كتابه **«التنبيه على حدوث التصحيف»**، وضع على لسان أرسطو القول بأن «ما في الخط دليل على ما في القول، وما في القول دليل على ما في الفكر، وما في الفكر دليل على ما في ذوات الأشياء».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج»، محكوم عليهم بأن يبقوا بالقدر نفسه سجناء «عالم لا يقل فقراً»، هو ذاك الذي «تقدمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً»؟

إن هذه المزاعم الثلاثة التي تريد أن تسوّي العربية بلغة الأسكيمو، بالفقر كما بالغنى بالمفردات الحدية، لا تخفي نيتها الهجائية التي يشف عنها **نصاب المقارنة** بالذات. فهجائية هي بكل تأكيد النية التي تختفي وراء إرادة مقارنة لغة ثقافة عالمة كبرى كتلك التي كانتها العربية بلغة شعب شبه بدائي كالأسكيمو[٩٦] تجهل الكتابة وما تكلمها قط على مدى التاريخ المعروف سوى بضع عشرات من ألوف البشر ممن كانوا يعيشون ـ ولا يزالون ـ في عزلة حضارية تامة، ولم يقيض لها من جراء هذه العزلة أن تعرف التطور الذي عرفته لغات البشرية التاريخية، فظلت مفتقرة إلى مقولات نحوية أساسية مثل مقولة «الفعل» بالذات، ولا يتخطى فيها نظام العد العشرين (لارتباطه حسياً بعدد أصابع اليدين والرجلين)، وتكاد تجهل جهلاً تاماً حسّ التجريد، وهذا إلى درجة لم تمكّنها من تجريد مقولة «الثلج» الذي ظلت تسميه، بحسب حالاته، بأسماء متميزة[٩٧].

وهذه النية الهجائية تفصح عن نفسها بعد ذلك من خلال التناقض الحاد في **الجسم النظري** للإشكالية اللغوية الجابرية. ذلك أن ناقد العقل العربي، بعد أن كان سعى في طور أول إلى التمهيد النظري لأسر هذا العقل في سجن لغته العربية من خلال التبني اللامشروط للنظرية الألمانية ـ الأميركية في النسبية اللغوية، نراه في هذا الطور الجديد من استدلاله يمهد لأسر اللغة العربية نفسها في سجن البيئة الصحراوية من خلال تبني نظرية نقيضة تجعل من اللغة، هذه المرة، **لا نظرة إلى الكون، بل مرآة للعالم**. فبعد أن كان كل ظننا حتى الآن بأن لغة جماعة بشرية ما هي التي تصنع عالم هذه الجماعة وواقعها الاجتماعي، فإننا نفاجأ ـ مع النقلة إلى الصحراء ـ بأن بيئة جماعة بشرية ما هي التي تصنع لغتها.

وإذا علمنا أن التناقض النظري شافّ على الدوام عن **قصد أيديولوجي**، فليس يصعب علينا أن نحدد طبيعة هذا القصد عند ناقد العقل العربي. فهو يريد أن

---

(٩٦) يقال إن معنى الأسكيمو «أكلة اللحم النيء».

(٩٧) انظر الفقرة عن لغة الأسكيمو في موسوعة ميشيل ماليرب: **لغات البشرية** Les Langages de l'Humanité، منشورات سيغرس، باريس ١٩٨٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتعامل مع العربية كما لو أنها لغة قبيلة بدائية أو إثنية منعزلة كالأسكيمو، وتحديداً على أنها لغة **صحراوية**، أي **بدوية**. ومن هنا إصراره على ألا يرى فيها ما رآه كل من كتب عنها ـ باستثناء رينان كما سنرى ـ من حيث هي نموذج تام للغة حضارية، تضرب جذورها في العمق التاريخي للحضارات السامية، وتغذي فروعها من نسخ الثقافة العربية الإسلامية، كبرى ثقافات عصرها وأزهاها(٩٨).

ففرضية العمل الرئيسية التي ينطلق منها الجابري هي أن العربية لغة صحراء وبداوة، ولذا فهو يتوهمها فقيرة فقراً مدقعاً بمفردات الثلج والبرد والسمك. ونحن لا ننكر طبعاً أن الصحراء مكوِّن أساسي من مكونات اللغة والثقافة العربيتين. ولكن لا الصحراء تغطي كل رقعة شبه الجزيرة العربية، ولا شبه الجزيرة العربية تغطي كل رقعة الحضارة العربية الإسلامية. فشبه الجزيرة العربية مطوقة، كما يدل اسمها بالذات، من جهاتها الثلاث بالبحار. وسلاسل جبال الحجاز وعسير واليمن وعمان تفصل، على ارتفاعات تتراوح بين ١٥٠٠ و٣٠٠٠م، بين سواحلها وصحرائها. ومراكزها الحضرية، التي منها انطلق الإسلام (مكة، المدينة، خيبر، الطائف) تقع في هضبة الحجاز لا في بادية نجد، ولا في صحراء الربع الخالي. ثم إن السلالة الأموية ستختار ابتداء من رابع عقود الإسلام، وربما في أخطر قرار حضاري من نوعه، دمشق عاصمة لها، مثلما ستختار السلالة العباسية بغداد ابتداء من العقد الخامس عشر. والحال أن الشام والعراق، وفي امتدادهما مصر وفارس، هما من أعرق المراكز في تاريخ الحضارة كما في جغرافيتها. وفي الوقت الذي نهلت فيه العربية، على سعة، من معين السريانية والحبشية والفارسية، فضلاً عن اليونانية والهندوسية، فقد دخلت شريكاً رئيسياً في البنية المعجمية، وحتى النحوية، للعديد من لغات العالم الإسلامي:

---

(٩٨) ما دامت المرجعية المعلنة للجابري في نظرية اللغة هي إلى هردر وهمبولت وسابير ـ المقروئين ثلاثتهم بمنظار آدم شاف ـ فلنذكر أن هؤلاء الثلاثة ثمنوا العربية تثميناً عالياً، عكس صنيع الجابري التبخيسي. فسابير اعتدها مع السنسكريتية والصينية واليونانية واللاتينية والفرنسية واحدة من كبرى «اللغات ـ الينابيع» في العالم (**لسانيات**، ص ٥٤). وهمبولت لم يقارن بينها وبين لغات القبائل الأميركية الهندية أو لغة الأسكيمو أو أي قوم بدائي آخر، بل بينها ـ وإن جعلها في مرتبة ثانية ـ وبين تلك «اللغة المثالية» التي كانتها في تصوره اللغة السنسكريتية أو اليونانية (**مدخل إلى دراسة الكاوي**، ص ٣٦٣). أما هردر فقد تحدث عن «معجزة» العربية «الغنية والجميلة» التي خرجت من الصحراء لتقدم، بعد اليونانية، أنبل أداة للفلسفة وللعلوم (**أفكار لفلسفة تاريخ الإنسانية**، ص ٤٣٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفارسية والتركية والأردية والأندونيسية، إلخ، فضلاً عن الإسبانية والملطية في العالم المسيحي. ولسنا بطبيعة الحال بصدد كتابة **مديح** للغة العربية. ولكننا نرفض في الوقت نفسه موقف **الهجاء** منها. ونرفض على الأخص الحكم عليها إيجاباً أو سلباً، غنى أو فقراً، عقلانية أو لاعقلانية، من موقع **اللامعرفة**. والحال أن أحكام الجابري حول معجم العربية تجاوز المغالطة النظرية ـ لا نتردد هنا في استخدام هذا التعبير ـ إلى الفضيحة المعرفية. فلو كان لناقد العقل العربي أدنى إلمام بأي معجم قديم للعربية لتردد مطولاً قبل أن يصدر حكمه القطعي بفقرها المدقع بكل ما يمت بلفظ إلى عالم الثلج والبرد والسمك. وخلافاً لما قد يتوارد إلى الذهن، فإن الباحث المعاصر لا يحتاج إلى هدر وقت ثمين في تقليب المعاجم ليحصي ما ورد فيها من الألفاظ الدالة على معاني «الثلج والبرد والسمك». فمثل هذه المهمة وفرها عليه اللغويون العرب من خلال تطويرهم لفرع خاص من الفن المعجمي: قواميس المعاني[٩٩]. وعلى رأس هؤلاء يقف ابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ)، صاحب أكمل وأوسع معجم في نوعه: **المخصص**. والحال أن الرجوع إلى هذا المعجم يدحض، بغير ما إمكانية للاستئناف، المزاعم الثلاثة جميعاً لناقد العقل العربي.

الثلج: فعلى عكس مدعى الجابري من أن العربية «لا تتوفر ـ فيما نعلم ـ إلا على كلمة واحدة تخص عالم الثلج»، فإن ابن سيده يحصي نحواً من عشرة ألفاظ «ثلجية»، أي أكثر مما يحصيه وورف في لغة الأسكيمو. ففي باب «الثلج والبرد ونحوهما» يقول صاحب «**المخصص**»: «الثلج ما جمد من الماء بالنهار والليل. أبو عبيد: أرض مثلوجة... ابن السكيت: وقد ثلجت ثلجاً... أبو زيد: أثلجنا ـ دخلنا في الثلج وثُلِجنا... ابن السكيت: والسقيط بالليل... صاحب العين: الخشف والخشيف ـ الثلج الخشن... صاحب العين: الجَمْد ـ الرخو... والجَمَد

(٩٩) تختلف قواميس المعاني اختلافاً جذرياً عن قواميس الألفاظ. فهي لا تتقيد بالترتيب الأبجدي، بل توزع المواد اللغوية إلى أبواب معنوية، أو دلالية كما نقول اليوم، وتجرد في كل باب ما يعود إليه من الألفاظ، نظير ما فعل الثعالبي في «**فقه اللغة**» حيث وزع المفردات المتداولة في عصره إلى أبواب عامة، والأبواب العامة إلى فصول خاصة، فجعل «الباب الخامس والعشرين» مثلاً في «الآثار العلوية»، وجعل باب «الآثار العلوية» في ثمانية عشر فصلاً عقدها حول الرياح والأمطار والسحاب والرعد والبرق والأنهار والآبار والحياض، الخ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ الثلج وكل ما صلُب... أبو مالك: الظَلْم ـ الثلج... أبو عبيد: أرض مصقوعة من الصقيع ومجلودة من الجليد ومضروبة من الضريب وهو الجليد... صاحب العين: الدُمَّق: الثلج مع الريح يغشى الإنسان حتى يكاد يقتله... غيره: السيع ما سال على الأرض من جمد ذائب... صاحب العين: الهشهشة: انتخال الثلج والبَرَد. ابن دريد: الغُراب ـ البَرَد لبياضه. أبو زيد: الكوكب ـ قطرات تقع بالليل على الحشيش»[١٠٠]. فعدا التصاريف الفعلية المشتقة من كلمة «الثلج» ذاتها[١٠١]، فقد أورد للثلج مرادفاً واحداً على الأقل، وميّز بين الصقيع والجليد والضريب، وسمى بأسماء مختلفة ثماني حالات للثلج: ماخشن منه وما رخا وما صلُب وما انتخل وما سقط ليلاً وما انتثر على الحشيش وما سال من ذوبه على الأرض وما أخذ منه، مع الريح، شكل عاصفة ثلجية.

البرد: لئن تكن اللغة العربية غنية بكل تأكيد بمفردات عالم الحر، فإن غناها هذا لا يترجم عن نفسه فقراً في مفردات عالم البرد، على نقيض ما تذهب إليه فرضية الجابري «الصحراوية». يقول ابن سيده في باب «البرد» المعاقب مباشرة في **مخصصه** لباب «الحر»: «عنبرة الشتاء ـ شدته وكذلك هُلبته... وقيل عشية هلباء للباردة القرة... ويقال للشهر الآخِر من الشتاء أهلب... وذلك لشدة صفق رياحه مع قُرّ وعواصف... وصبارة الشتاء ـ شدته... والقرس ـ البرد... وقَرُس الماء ـ جمد... وقد قرّسناه ـ برّدناه... والصنبر ـ شدة البرد... ويوم أشهب ـ ذو ريح باردة، وكذلك ليلة شهباء. وكُلبة الشتاء ـ شدته... ويوصف به فيقال: يوم كلبة وقد كَلِب البرد كَلَباً... وعفرة البرد ـ شدته وأوله... والزمهرير ـ البرد... والصَرد ـ البرد... وحكي إن عشيّتنا لعريَّة ـ أي باردة... والسبرة ـ البرد من أول النهار... والليلة الآرزة ـ الباردة.. والأريز ـ شدة البرد... والصرّ ـ شدة البرد... وبَرْك الشتاء ـ شدته... والشبم ـ البرد... وشفّان الريح ـ بردها... وشتاء قر وريح قرة ويوم قار... والقرة ـ البرد نفسه... ومن أمثالهم «حِرّة تحت قِرّة» ـ إذا عطش الإنسان في اليوم البارد فأكثر شرب الماء... صاحب العين: القر ـ البرد عامة. وقال بعضهم: القر في

---

(١٠٠) أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده: **المخصص**، طبعة دار الفكر المصورة، بيروت بلا تاريخ، المجلد الثاني، السفر التاسع، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٠١) هذا ما ينقض رأياً شائعاً ـ يتبناه الجابري بصورة ضمنية ـ مفاده أن اللغة العربية لغة «غير جوهرية» لأنها تشتق من الأفعال ولا تعرف الاشتقاق من الأسماء.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشتاء والبرد في الشتاء والصيف... والقَرْقَف ـ البرد في قُبُل الليل. والخَدَر ـ البرد مع المطر... والخَدِر ـ الشديد البرد... ويوم أحصّ أُغَيْبَر ـ وهو الذي تبدو شمسه ولا تنفعك من البرد... وشنب يومنا وهو شانب ـ بَرَد... وخشف البرد ـ اشتد... وتبسّر النهار ـ برد... وماء بَسْر ـ بارد... ووحصة ـ شيء من البرد».

السمك: مصادرة الجابري عن «فقر عالم الأسماك» في العربية لا تخفي غرضها: فهي ترتبط بخيط منظور بدعواه ـ التي سنعرض لها حالاً ـ عن الطابع الصحراوي، وبالتالي الانفصالي واللاتاريخي، للغة العربية ولأسيرها الذي هو العقل العربي في رقعته «المشرقية»، مثلما ترتبط بخيط غير منظور بدعواه ـ التي سنعرض لها لاحقاً ـ عن الطابع البحري، وبالتالي الاتصالي والتاريخي، للعقل العربي في هجرته «المغربية». ويظهر أن هذه الرغبة المسبقة في «تصحير» الأداة اللغوية للعقل العربي قد أنست ناقد هذا العقل أن موطن العربية شبه جزيرة، وأن سواحل شبه الجزيرة هذه هي من أطول سواحل العالم، وأن سكان هذه السواحل كانوا يعيشون على رزق البحر بقدر ما كان بدو الداخل يعيشون على رزق الصحراء. وقد يقال هنا إن عربية الشمال «الصحراوي» هي التي غلبت في نهاية المطاف عربية الجنوب «البحري». ولكن حروب اللغات لا تقوم على منطق الإبادة. وتماماً كما في الجدل الهيغلي، فإن النفي لا يعني إلغاء، بقدر ما يعني دمجاً وتراكماً. ومن المؤكد أن معجم عالم الأسماك ليس في العربية الموروثة بمثل غنى معجم عالم الناقة. ولكن الغنى الأقل لا يعني بالضرورة فقراً. وعلى أي حال ليس إلى ذلك الحد المدقع الذي يوحي به نص الجابري. وشاهدنا هنا مرة أخرى ابن سيده في **مخصصه**. فبعد أن يعدد للبحر في العربية عشرة ونيفاً من الأسماء (القلمُس، الدأماء، الكافر، خضارة، اليم، سدر، البضيع، الحنبل، المهرقان، الخضم، القاموس) يفرد باباً للكلام عما في البحر من «الصَدَف والحيتان ونحوه» فيقول: «الصدف ـ المحار، الجم ـ صدف من أصداف البحر، والقبقب والقنقن ـ ضرب من صدف البحر يعلق على الصبيان من العين، والدوك ـ ضرب من صدف البحر، والدلاع ـ ضرب من محار البحر، والحوت ـ السمك كله، وقيل هو ما عظم منه، والجمع أحوات وحيتان، وواحدة السمك سمكة، والنون ـ الحوت، سيبويه: الجمع نينان، البياح ـ ضرب من الحيتان، صاحب العين: هي ضرب منها أمثال الشبر... والتامور ـ دابة من دواب البحر،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والأطوم ـ سمكة في البحر، والكُبَع ـ دابة من دواب البحر، والزجر ـ ضرب من الحيتان عظام، والجوفي ـ ضرب من حيتان البحر، واللُخُم ـ سمكة عظيمة، . . . الكنعد والكنعت ـ ضرب من سمك البحر، والحرشف ـ ضرب من السمك وقيل هو فلوسه، سابوط ـ دابة من دواب البحر، والإرّ ـ ضرب من السمك، والدخس ـ اسم بعض حيتان البحر، والجريث ـ ضرب من السمك وهو الجِرّي، والإنقليس ـ سمكة على خلقة حية، والفريب ـ ضرب من السمك وقيل هو المملح ما دام في طراءته، والنشوط ـ سمك يمقر في ماء وملح، والبراك ـ نوع من السمك بحري له مناقير. . . والصرصران ـ ضرب من سمك البحر أملس ضخم، والرفرف ـ ضرب من السمك. . . والحَمَسة ـ دابة من دواب البحر، والشبوط والشبوطة ـ ضرب من السمك دقيق الذنب. . . والحُسَاس ـ سمك يجفف ويسمى قاشعاً. . . وقضاعة ـ اسم كلب الماء وقيل به سُمِّيت القبيلة، وقُبَع ـ دويبة من دواب البحر، وعنُز الماء ـ ضرب من سمكه، والدوع ـ ضرب من الحيتان يمانية. . . والدعموص ـ دابة في الماء رأسها رأس الضفدع وذنبها ذنب الحوت، والشلق ـ الدعموص»[١٠٢].

ومع اندفاعة الإسلام، ونقل العاصمتين، وتوسع الحضارة العربية الإسلامية مشرقاً إلى ماوراء النهر ومغرباً إلى الأندلس، حدث تحول جذري في الاتجاه في منطقة نفوذ العربية تأثيراً وتأثراً. ففي مصر وما بين الرافدين وخراسان تعاطت العربية مع **حضارات نهرية**، وعلى مدار المتوسط، الذي كان صار على حد تعبير آدم متز «بحراً عربياً»[١٠٣]، مع حضارات بحرية. وما كان ثمة مناص من أن يغتني معجم عالم الأسماك بالعربية مع اغتناء باقي معجم المائيات والملاحيات. ولكن بما أن كتب اللغة تميل عادة إلى أن تكون محافظة ولا تعبر، حتى ولو كانت في مثل استيعاب **المخصص**، عن كل تطور اللغة، فقد يكون من المفيد أن نورد النص التالي للجغرافي زكريا بن محمد القزويني (٦٠٠ ـ ٦٨٢هـ) الذي يفرد

---

(١٠٢) المصدر نفسه، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٠٣) آدم متز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، ج ٢، ص ٤٣١. هذا وقد شبه آدم متز بغداد يومئذ بمدينة البندقية وعدد السفن التي تنقل الناس والتجارة فيها بثلاثين ألفاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فقرة بكاملها من كتابه **آثار البلاد** لتسمية أسماك جزيرة تنّيس المصرية الواقعة عند مصب النيل قرب دمياط. فبعد أن يذكر ما جاء في الأخبار من أن المدينة «بنيت في سنة ثلاثين ومائتين» وأنه رأى بها بأم عينه «خمسمائة صاحب محبرة يكتبون الحديث، ولم يملكها أعجمي ولا كافر قط»، يعدد ما في بحيرتها من أنواع السمك فإذا هي «تسعة وسبعون نوعاً» كالآتي:

«البوري، البلمو، البرو، اللبت، البلس، السكسا، الأران، الشموس، النسا، الطوبار، اليقشمار، الأحناش، الإنكليس، المعية، البنيّ، الإبليل، الفويص، الدونيس، المرتنوس، الاسقلموس، النفط، الجبّال، البلطي، الحجف، القلارية، الرحض، العبر، التون، اللت، القجاج، القروص، الكليس، الأكلس، الفراخ، القرقاح، الزليخ، اللاج، الاكلت، الماضي، الجلاء، السلاّء، البرقش، الصد، البلك، المشط، القفا، السور، حوت الحجر، البشين، الشربوت، النسّاس، الرعاد، الشعور، المحبرة، اللبس، السطور، الراس، الريف، اللبيس، الأبرميس، الأبونس، اللبّاء، العميان، المناقير، القلميدس، الحلبوة، الرقاص، القرندس، الجتر: هو كبارة، القبج، المجزع الدليس، الأشبالة، البسال الأبيض، الرقروق، أم عبيد، البلو، أمّ الإنسان، الأنسارية، اللجاه»[١٠٤].

وإزاء نص كهذا، ومن قبله نص ابن سيده، ألا يطرح سؤال أخير نفسه: أفقير هو «عالم أسماك» العربية أم فقير هو علم العربية عند بعض المتعالمين بها المتعالين عليها؟

* * *

حصار داخل حصار يضربه الجابري حول العقل العربي.

١ ـ حصار اللغة العربية، بوصفها **سلطة مرجعية، لاشعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي**».

٢ ـ حصار الأعرابي، «**صانع العالم العربي**»، للغة العربية بوصفها لغة «عالم بدوي».

---

(١٠٤) زكريا بن محمد بن محمود القزويني: **آثار البلاد وأخبار العباد**، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ١٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقول الجابري، في معرض تحديده «الخصوصية» التي تنفرد بها العربية عن سائر لغات العالم بوصفها «لغة أعراب» و «عالم أعراب»:

«لننظر على ضوء الملاحظات السابقة إلى قواميسنا العربية الراهنة، القديمة منها والمعاصرة (وهل هناك من فرق بين الصنفين؟)، وقد جمعت مادتها ـ كما سنبين بعد قليل ـ في عصر التدوين من أفواه الأعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم «يتعكر» صفو لسانهم بالاختلاط مع سكان المدن والحضر. إن قاموس «لسان العرب»، وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارة الرئيسية في التاريخ الإسلامي. ذلك أن الثمانين ألف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم، الذي نعتز به، لا تخرج عن دائرة حياة ذلك «الأعرابي» الذي كان بطل عصر التدوين، حياة «خشونة البداوة» بتعبير ابن خلدون. وإن المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات وتتعامل من خلال ما لا يحصى من العلاقات»[١٠٥].

إننا لا نشك في تخلف قواميسنا المعاصرة (وإن كنا لا نغلو الغلو غير المسؤول علمياً للجابري في توكيده بأن القواميس العربية المعاصرة لا تفترق عن القديمة: فعشرات الآلاف من المفردات الجديدة دخلت على اللغة وقواميسها من جراء الترجمة والتماس مع الحداثة).

كما لا نشك في التخلف الراهن للغة العربية (وإن كنا نماري في أن يكون له ذلك الطابع المطلق الذي يفترضه الجابري: فالعربية حققت أيضاً تقدماً مرموقاً ـ وإن غير كافٍ ـ من جراء التماس بالحداثة).

ولكننا نقلب للحال المعادلة: فليس لأن لغتنا تخلفت تخلفنا، بل لأننا تخلفنا

---

(١٠٥) ت. ع. ع، ص ٧٨ ـ ٨٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تخلفت لغتنا. فليست اللغة عامل التخلف، بل مظهره وتعبيره.

ولو كانت العربية هي ذلك العامل البنيوي الثابت، «اللاتاريخي»، للتخلف، فكيف نفسر أنها قدمت الأداة اللغوية والعقلية لحضارة كانت هي الأزهى في عصرها والأكثر تقدماً؟

ولو كان العقل تابعاً تلك التبعية العمياء للغة، فكيف تنجب اللغة الواحدة عقلين متفارقين: واحداً بمثل تقدم العقل العربي الإسلامي في القرون الثالث والرابع وحتى الخامس للهجرة، وآخر بمثل تخلفه ابتداء من القرن السابع أو حتى السادس؟

والواقع أن **اللاتاريخية** تبدو لنا صفة لا للغة التي يريد الجابري تجريمها، بل للجبرية اللغوية التي يصدر عنها في مشروعه لنقد العقل العربي.

وإن تكن الجبرية ـ من أي قبيل ـ هي بحد ذاتها إشكالية زائفة لأنها تحل محل التفسير العقلاني للوقائع عقلنة Rationalisation من طبيعة قهرية وعصابية، فإن زيف الإشكالية يتضاعف في حالة الجبرية اللغوية الجابرية لقيامها على مغالطة معرفية مزدوجة.

مغالطة عندما يدعي الجابري أن «قاموس **لسان العرب** لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الإسلامي».

ومغالطة عندما يؤكد الجابري أن «المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات».

والواقع أن «المرء لا يمكن إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ، إزاء نفي مزدوج كهذا: فهو لا يمكن أن يصدر إلا عن «باحث علمي» ما تصفح قط ـ ولو مجرد تصفح ـ لا **لسان العرب** ولا أي قاموس آخر من قواميس العربية القديمة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد أن ابن منظور، جامع **لسان العرب**، عاش هو نفسه في القرن السابع للهجرة ومات في مطلع القرن الثامن (٦٣٠ ـ ٧١١هـ). وهذا معناه أن ابن منظور معاصر وشاهد عيان على أهم حدثين صنعا عصر الانحطاط العربي: سقوط بغداد في أيدي مغول هولاكو عام ١٢٥٨م وسقوط مصر في أيدي المماليك عام ١٢٦٠م. وابن منظور ليس ابن عصر الانحطاط **كرونولوجياً** فحسب، بل **ابستمولوجياً** أيضاً. فإن يكن العصر الكلاسيكي هو، من الناحية المعرفية، عصر التوسع والمطولات الموسوعية، فإن عصر الانحطاط هو عصر الملخصات. فمع نضوب معين الإبداع ارتد العقل العربي الإسلامي على نفسه يأكل من ذاته. ولئن يكن ابن منظور يحمل لقب «الإمام العلاّمة»، فلم يكن له من دور في إمامة العلم سوى اختصار المطولات. فقد «اختصر الأغاني والعقد والذخيرة ونشوان المحاضرة ومفردات ابن البيطار والتواريخ الكبار، وكان لا يمل من ذلك. قال الصفدي: لا أعرف في الأدب وغيره كتاباً مطولاً إلا وقد اختصره»[١٠٦]. وما **لسان العرب** نفسه إلا كتاب تلخيص وتجميع على نحو ما سيأتي البيان. وكما تفيدنا ألفباء الإبستمولوجيا فإنه لا يجوز أن نطرح على ابن عصر الانحطاط أسئلة عصر النهضة، وكم بالأحرى أن نطالبه بأجوبة. ثم إن إبستمية الثقافة العربية الإسلامية، وليس عصر الانحطاط وحده، لم تكن من طبيعة تقنية وتكنولوجية حتى يكون مطلبنا الأول من معاجم القدامى، مبدعين أو مقلدين، أن تنقل إلينا «أسماء الآلات والأدوات والعلاقات». فها هنا أيضاً نكون قد مارسنا الإسقاط الإيديولوجي والإبستمولوجي معاً، ونكون قد أصدرنا حكماً حتى قبل إجراء المحاكمة. وبدلاً من التكنولوجيا فقد كان ينبغي الكلام ـ فيما لو كانت للجابري معرفة بمن يتكلم عنه ـ عن سحرلوجيا ورقيالوجيا وغنوصلوجيا. فالإمام العلامة جمال الدين أبو الفضل ابن منظور الإفريقي المصري كان ابن عصره. وبصفته هذه كان يعتقد، صادقاً جازماً، بـ «طب الحروف» و «طلسمات الكتابة». وقد كتب بالحرف الواحد في مقدمته لـ «**لسان العرب**» أن «للحروف طبائع»، وأنه إذا ما تمازجت «طبائع الحروف» مع «أفعال الكواكب المقدسة» نجمت عن تمازجها «أسرار... تخرق عقول من لا اهتدى إليها». ومن هذا القبيل «أن تُتخذ الحروف اليابسة

---

(١٠٦) من ترجمة ابن منظور بقلم ابن حجر العسقلاني في كتابه «**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتجمع متوالياً، فتكون متقوية لما يراد فيه تقوية الحياة التي تسميها الأطباء الغريزية، أو لما يراد دفعه من آثار الأمراض الباردة الرطبة، فيكتبها، أو يرقي بها، أو يسقيها لصاحب الحمى البلغمية والمفلوج والملووق. وكذلك الحروف الباردة الرطبة، إذا استعملت بعد تتبعها وعولج بها، رقية أو كتابة أو سقياً، من به حمى محرقة، أو كتبت على ورم حار، وخصوصاً حرف الحاء لأنها، في عالمها، عالم صورة... وشاهدنا أيضاً من يقلقه الصداع الشديد ويمنعه القراءة، فيكتب له صورة لوح، وعلى جوانبه تاءات أربع فيبرأ بذلك من الصداع. وكذلك الحروف الرطبة إذا استعملت رقى أو كتابة أو سقياً قوّت المنة وأدامت الصحة وقوت على الباه»[١٠٧].

ثم إن إشكالية إبستمولوجية زائفة أصلاً أن نطالب مؤلفاً من المؤلفين بغائية غير غائيته، ثم نجري محاسبته على هذا الأساس. فغائيات المؤلفين متعينة تاريخياً ولا يمكن لها أن تتعدى أفق عصرهم وحاجاته. وفي القاهرة، في مطلع العهد المملوكي، كانت الحاجة تمس، لا إلى معجم متخصص في أدوات الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، بل إلى الدفاع عن اللغة العربية التي كانت مهددة باللحن المفرط وبالطرد من الاستعمال. وتلك هي المهمة الأساسية التي أخذها ابن منظور على عاتقه في **لسان العرب** الذي ما أسماه بهذا الاسم اعتباطاً. بل لكأن ابن منظور توقع محاكمة على **عكس النية** من قبيل تلك التي يجريها له ناقد العقل العربي، فطالب في المقدمة بألا يعامله الناظر في كتابه إلا «بالنية التي جمعته لأجلها، فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية وضبط فضلها، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية... وذلك لما رأيته قد غلب، في هذا الأوان، من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً، وتنافس الناس في تصانيف الترجمانات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير اللغة العربية، فجمعت هذا الكتاب في زمنٍ أهله بغير لغته يفخرون، وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون، وسميته **لسان العرب**»[١٠٨].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن منظور كان «جمّاعاً» وهاوي اختصارات، فإنه

---

(١٠٧) **لسان العرب**، باب ألقاب الحروف وطبائعها وخواصها، المجلد الأول، ص ١٥ ـ ١٦.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لزيف في الإشكالية الإبستمولوجية أخيراً أن نطالبه بأن ينقل إلينا «أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة». فلئن يكن ابن منظور، في **غائية** الدفاع عن اللغة العربية «النبوية»، ابن عصره، ولو بالضدية والسباحة بعكس التيار، فإنه في **منهجيته**، أي في طريقة جمعه لمادته، كان ابن القرن الرابع والخامس، لا ابن القرن السابع والثامن. فابن منظور هو نموذج ناجز **لمثقف تراثي**، أي لمثقف معاصر، لا لعصره، بل للأسلاف المتقدمين عليه. وهو لم يجمع مادته اللغوية من كلام مجايليه ـ وما كان له أن يفعل ذلك أصلاً بحكم **الإبستمية اللغوية** التي كانت ولا تزال تتحكم بكيفية التعامل مع العربية بوصفها «لغة نبوية». وإنما جمع مادة **لسان العرب** من كتب من تقدموه ممن جمعوها بدورهم من كتب ممن تقدموهم. وهذه الكتب، التي أخذ عنها وجمع منها، هي بتصريحه خمسة حصراً: ١ ـ **تهذيب اللغة** للأزهري (ت ٣٧٠هـ)، ٢ ـ **الصحاح** للجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ٣ ـ **المحكم** لابن سيده (ت ٤٥٨هـ)، ٤ ـ **حاشية الصحاح** لابن بري (ت ٥٨٣هـ)، ٥ ـ **النهاية** لابن الأثير (ت ٦٠٦هـ). وابن منظور هو نفسه من يعترف بأنه لم يكن له من دور سوى النقل والجمع بأمانة: «ليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمتّ بها... سوى أني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم... فمن وقف فيه على صواب أو زلل، أو صحة أو خلل، فعُهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعوّل. لأنني نقلت من كل أصل مضمونه، ولم أبدل منه شيئاً... بل أديت الأمانة في نقل الأصول بالفصل، وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيها بالنص، فليعتدّ من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة»[١٠٩].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب ابن بري هو مجرد استدراكات وحواش على **صحاح** الجوهري، وأن كتاب ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، هو كما يدل اسمه «ثمرة كتب كثيرة تناولت موضوع غريب الحديث»، فلنا أن نقدر أن التاريخ الفعلي لتأليف **لسان العرب** يعود إلى زمن الأزهري والجوهري وابن سيده في القرنين الرابع والخامس، ولا يمت بصلة إلى المركز «المملوكي» للحضارة العربية الإسلامية الذي كانته قاهرة القرنين السابع والثامن.

---

(١٠٩) الموضع نفسه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وضخامة **لسان العرب**، سواء أعددناها ميزة أم عيباً، إنما تعود حصراً إلى أنه منقول جمعاً عن تلك الأصول الخمسة. والحال أن الضخامة هي غير الشمول. وذلك هو مصدر التزييف الأخير في المُساءَلة «الإبستمولوجية» التي يخضع لها الجابري عمل ابن منظور. فهو يسكت عن كونه **حصيلة جمع وقراءة** ليستنطقه كما لو أنه **حصيلة جرد واستقراء**. والواقع أن الجابري يتلاعب بأعصاب قارئه مرتين: مرة بإيهامه أن الضخامة ترادف لا محالة شمولاً، وأخرى بتضخيمه الضخامة نفسها. فهو يزعم أن ذلك «القاموس الضخم» يضم «ثمانين ألف مادة لغوية». ومع أننا نستطيع أن نجد لهذا الزعم أصولاً عند باحثين لغويين متقدمين[١١٠]، فإننا سنلاحظ أننا في الواقع أمام مغالاة حسابية مضاعفة ثمانية أضعاف. فالبنية الجذرية الثلاثية للغة العربية لا تسمح للمواد اللغوية في أي معجم اشتقاقي أن تتعدى ١٩٦٥٦ مفردة أساسية. وإذا أضفنا إليها الصيغ الجذرية الرباعية المضعَّفة كان لدينا ٢١٩٥٢ مفردة يسميها لويس ماسينيون «نجوم سماء المعجم العربي»[١١١]. ولكن هذه الحسبة نفسها مغالى فيها. فهي مجراة على أساس من **الإمكان الذهني** الصرف. فالعربية، المؤلفة من ٢٨ حرفاً، **يمكن أن تعطي** ٣٢٧٦ جذراً ثلاثياً. وبما أن لكل جذر تقاليب ستة يكون المجموع الممكن ١٩٦٥٦ جذراً. ومن الممكن التعبير رياضياً عن هذه الحسبة بالمعادلة التالية: ٢٨ x ٢٧ x ٢٦ = ١٩٦٥٦. ولكن حساب البيدر اللغوي لا يطابق حساب الحقل الذهني. فالمهمل من الصيغ في العربية لا يقل تعداداً عن المستعمل. ولو رجعنا في **لسان العرب** إلى باب الباء، فصل الهمزة، مثلاً، لوجدنا جميع الصيغ التالية غير مستعملة: أجب، أحب، أخب، أخبب، أطب، أظب، أفب، أقب، أكب، أمب. ولو رجعنا إلى باب الباء، فصل الباء، لوجدنا ثلاث صيغ فقط مستعملة هي: بأب، بوب، بيب، وباقي الصيغ الأربع والعشرين الممكنة الأخرى غير مستعمل: بتب، بثب، بجب، بحب، بخب، بدب، بذب، برب، بزب،

---

(١١٠) منهم علي عبد الواحد وافي الذي يقول في كتابه **فقه اللغة** (دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، القاهرة بلا تاريخ، الطبعة السادسة، ص ٢٨٣): «ثم ألف ابن منظور المصري أكبر معجم من هذا النوع، وجمع فيه ما ورد في معظم المعجمات التي ظهرت قبله... فبلغ عدد مواده زهاء ٨٠ ألف مادة. وهذا العدد لم يجتمع مثله في أي معجم آخر من قبله ولا من بعده».

(١١١) لويس ماسينيون: «تأملات في البنية الأولية للتحليل النحوي في اللغة العربية»، في: **الأعمال الصغرى** Opera Minora، نصوص جمعها وصنفها الأب يواكيم مبارك، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، المجلد الثاني، ص ٦١٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسب، بشب، بصب، بضب، بطب، بظب، بعب، بغب، بفب، بقب، بكب، بلب، بمب، بنب، بهب. كذلك فإن ثلثي الصيغ الممكنة من باب الباء، فصل التاء، مهمل: تتب، تثب، تحب، تدب، تزب، تسب، تشب، تصب، تضب، تطب، تظب، تغب، تقب، تكب، تهب، تيب. ولو أن **لسان العرب** استغرق كل الممكنات الذهنية لما زادت مواده اللغوية، مع الصيغ الرباعية، على الاثنين والعشرين ألف مادة. وهذا الرقم يعادل ربع الثمانين ألف مادة المفترضة. ولكن نظراً إلى أن المهمل يكافىء المستعمل عدداً، بل يزيد عنه ضعفاً أو نحواً من ضعف، فلنا أن نفترض أن المواد اللغوية في **لسان العرب** لا تزيد تقديرياً على ستة أو سبعة آلاف مادة. وهذا أقل من عُشر الكم الذي يتحدث عنه الجابري. وبديهي أن كل صيغة جذرية ثلاثية قابلة لعدد لا يقع تحت حصر من الاشتقاقات. ففعل «عقب» تشتق منه أكثر من خمسين كلمة، وفعل «ظلم» أكثر من ثلاثين كلمة. وعلى هذا الأساس، فإن **لسان العرب** الذي لا يحوي في الأرجح أكثر من ستة آلاف مادة لغوية أساسية يحوي من الألفاظ المشتقة ما لا يمكن حصره إلا بمئات الآلاف. وفي الحالين كليهما نكون أبعد ما يكون عن رقم الثمانين ألفاً الذي يقدمه الجابري. ولهذا كله نكاد نقطع بيقين: إن الجابري لا يعرف **لسان العرب**، أو على الأقل لا يعرفه «معرفة عيان» كما يقول المتصوفة الذين لا يحبهم، بل فقط «على جهة الفرض والتقدير» بحسب التعبير الذي يحلو له أن يتداوله نقلاً عن ابن خلدون.

* * *

إن السؤال ليس، في خاتمة المطاف، سؤال المعاجم والقواميس، بل سؤال اللغة. ودعوى «بدوية» المعاجم العربية، الخاضعة «لمقاييس عصر التدوين وقيوده»، هي هي دعوى «بدوية» اللغة العربية. ذلك أن مفردات القواميس جمعت «من الأعراب البدو ومنهم وحدهم». والحال أن «**جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب... فهذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده**»[١١٢]. فهذا العصر، الذي هو «الإطار المرجعي للعقل العربي»، يأبى «إلا أن يجعل اللغة العربية «الرسمية» أو «الفصحى»، لغة القواميس، تبقى دائماً هي... لغة

(١١٢) ت. ع. ع، ص ٨٦ ـ ٨٧. والتسويد من الجابري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأعراب الأقحاح... لغة أولئك الذين اعترف لهم وحدهم عصر التدوين بصفاء الهوية العربية وأصالتها». أما ما يخرج عن «دائرة حياة ذلك الأعرابي الذي كان بطل عصر التدوين»، حياة «خشونة البداوة» بالتعبير الخلدوني، فقد اعتدّ «من طرف الخليل وزملائه»، كما من طرف اللغويين والمعجميين الذين التزموا بمنتهى العبودية بالمقاييس والقيود التي وضعها لهم مشرّعو عصر التدوين، من «الدخيل على لغة الأعراب الأقحاح»، مما «يجب تركه وإهماله»[١١٣]. وهكذا باتت العربية وقواميسها تحمل، كالفضيحة، علامة تفارق صارخ بين «غنى بدوي» مفرط و «فقر حضاري» مدقع؛ وهو تضاد لا تزال العربية تنوء تحت وطأته إلى اليوم، لأنها لا تفتأ تنقل إلى أهلها «عالماً بدوياً»، «ضحلاً وجافاً» من صنع الأعرابي، وتقابل عصر الحضارة التكنولوجية الذي يعيشون فيه، في نهاية القرن العشرين هذه، **بصمت قاموسي أخرس**.

إذا كانت الممارسة محك النظرية، فإن هذه الدعوى العريضة الطويلة لا تحتاج، كيما تنهار، إلى أكثر من ممارسة قاموسية هي من البساطة في منتهاها. فالقواميس العربية القديمة، خلافاً للدعوى الجابرية، **ناطقة**. وأصوات **الحضارة** فيها غير مكتومة، ولا خافتة، قياساً إلى أصوات **البداوة**. ولا تحتاج، لتمييزها سماعاً أو قراءة، إلى أكثر من رفع غشاوة **الموقف المسبق**. والمعاجم القديمة، أياً ما تكن المآخذ على منهجيتها، توفر على الباحث في هذا المجال مجهوداً كبيراً. فهو ليس بحاجة إلى أن يرجع إلى **المعاجم الأبجدية** ليتحرى عن كل مصطلح على حدة. بل حسبه أن يرجع إلى **المعاجم الموضوعية** ليجد المادة التي يطلبها جاهزة. وما دام مطلوبنا «أسماء الآلات والأدوات»، فلنلتمسه لدى الثعالبي، مثلاً، في كتابه «**فقه اللغة**». ففي الباب الثالث والعشرين الذين عقده لـ «الآلات والأدوات»، وفي الفصل الثالث والثلاثين الذي عقده من هذا الباب لـ «خشبات الصنّاع وغيرهم»، يقول:

«ٱلْمِسْطَحُ لِلْخَبَّازِ * ٱلْوَضَمُ لِلْقَصَّابِ * ٱلْجَبْأَةُ لِلْحَذَّاءِ * ٱلْفُرْزُومُ لِلْإِسْكَافِ * ٱلرَّائِدُ لِلنَّدَّافِ * ٱلْحَفُّ لِلنَّسَّاجِ * ٱلْمِطْرَقَةُ لِلْحَدَّادِ * ٱلْمِدْوَسُ لِلصَّيْقَلِ * ٱلنِّهَايَةُ لِلْحَمَّالِ (وَهِيَ بِٱلْفَارِسِيَّةِ نَاهُو) * ٱلْمِيْقَعَةُ لِلْقَصَّارِ (وَهِيَ ٱلَّتِي يَدُقُّ عَلَيْهَا ٱلثِّيَابَ. وَٱلْوَبِيلُ ٱلَّتِي يُدَقُّ بِهَا) * ٱلْمِقْوَمُ لِلْحَرَّاثِ (وَهِيَ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي يُمْسِكُهَا ٱلْحَرَّاثُ

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بِيَدِهِ) * ٱلْمِحَطّ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي يُصْقَلُ بِهَا ٱلْأَدِيمُ وَيُنْقَشُ (وَيَسْتَعْمِلُهَا ٱلْأَسَاكِفَةُ وَٱلْمُجَلِّدُونَ) * ٱلْمَخِطُّ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي يَخُطُّ بِهَا ٱلنَّسَّاجُ ٱلثِّيَابَ * ٱلْمِدحَاةُ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي يُدْحَى بِهَا ٱلصَّبِيُّ فَيَمُرُّ عَلَى وَجْهِ ٱلْأَرْضِ * ٱلْمِشْجَبُ ٱلْخَشَبَةُ ٱلْمُشْتَبِكَةُ تُوضَعُ عَلَيْهَا ٱلثِّيَابُ * ٱلْقَعْسَرِيُّ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي تُدَارُ بِهَا رَحَى ٱلْيَدِ * ٱلْعُنْبُلَةُ ٱلْخَشَبَةُ ٱلَّتِي يُدَقُّ بِهَا فِي ٱلْمِهْرَاسِ * ٱلشِّظَاظُ ٱلْخَشَبَةُ تُجْعَلُ فِي عُرْوَةِ ٱلْجُوَالِقِ * ٱلْمِشْحَطُ ٱلْخَشَبَةُ تُوضَعُ عِنْدَ ٱلْقَضِيبِ مِنْ قُضْبَانِ ٱلْكَرْمِ تَقِيهِ مِنَ ٱلْأَرْضِ»[١١٤].

وإذا شئنا المزيد من التوسع والتخصص، فلنعد إلى **مخصص** ابن سيده ـ الذي هو بكل ما في الكلمة من معنى موسوعة قبل عصر الموسوعات ـ ولنفتح باب «الحرث وإصلاح الأرض» و «آلات الحرث والحفر» لنقع على معجم كامل للاقتصاد الزراعي الذي هو النقيض الأول للاقتصاد البدوي. يقول:

«الحرث والحراثة ـ عمل الأرض لزرع أو غرس... صاحب العين: أثرت الأرض ـ قلبتها على الحَب بعدما قلبت مرة[١١٥]... الفلح والفلاحة ـ الحرث وتشقيق الأرض للزرع... الأكارة كالفلاحة، مأخوذ من الأكرة وهي ـ الحفرة... عزقت الأرض ـ شققتها بفأس أو بغيرها. واسم الأداة المعزق والمعزقة. كربتُ الأرض كوراً ـ حفرتها، وركوتها ركواً كذلك. صاحب العين: الجوَّار ـ الأكار. أبو حاتم: التربيك في الحرث ـ رفع الأعضاد بالمجنب. والكرم من الأرض ـ التي عدنوها بالمعدن حتى نقوا صخرها وحجارها... والمعدن ـ الصاقور... نخخت الأرض ـ شققتها للحرث... أبو حنيفة: الفتاح ـ أن تحرث الأرض ثم تبذرها ثم تحرثها ليعلو التراب على الحب. وقيل إذا شققت أول مرة على غير حب فهي مفتوحة، ثم تقلب على الحب مرة أخرى فهي مثارة... صاحب العين: وطدت الأرض ـ ردمتها لتصلب، والميطدة ـ خشبة يوطد بها المكان من أساس بناء أو غيره ليصلب... ويقال لأول سقية يسقاها الزرع بعد طرح الحب العفر... وكل هذا في الأرض عمارة... وإذا لم تقبل العمارة قيل بارت بوراً. وكل ما تقدم من معالجة الأرض خبر، ولذلك سمِّي خبيراً، وسميت المزارعة المخابرة، ومخابرتها ـ مؤاجرتها بالثلث والربع... ابن

---

(١١٤) أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة وسر العربية**، طبعة دار الكتب العلمية المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(١١٥) ذلك هو إذن المصدر الاشتقاقي لكلمة «ثورة»!

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دريد: شحبت الأرض ـ قشرت وجهها بمسحاة... الجرين ـ بيدر الحرث يُجدر عليه أو يحظر بشوك... صاحب العين: خرقت الأرض ـ شققتها للحرث.. وقال: خضخضت الأرض ـ قلبتها. أرض مدبولة ـ إذا أصلحتها بالسرجين ونحوه حتى تجود... سمدت الأرض ـ سهلتها.. أسلفت الأرض ـ حولتها للزرع وسوّيتها... دملت الأرض بالدمال ـ أصلحتها به، وذلك إذا كانت مدرتها لازبة مستحصفة فدُملت لتسلس وترخو على عروق النبات... صاحب العين: دممت الأرض ـ سويتها، والمدمّة ـ خشبة ذات أسنان تُدم بها الأرض... زبلت الزرع ـ سمدته. صاحب العين: الزبل ـ السرقين، والمزبلة ـ مُلقاه... الضلَع ـ خط يخط في الأرض ثم يخط آخر فيُبذر ما بينهما... قال الطائفيون[١١٦]، إذا أزرت الأرض في أرض السقي بدأت بالتقوير، وهو أن تسقي الأرض قبل الإثارة ثم تذرأ الحب. أبو حنيفة: العوامل والفُدُن ـ بقر الحراثة، والفدّان ـ الثوران اللذان يفدن عليهما ولا يقال للواحد منهما فدان... والسنّة والسن ـ السكة، والسلب ـ العود الذي يكون في طرف السنة، وهو أطول أداة الفدان ولطوله سمي سلباً، وهو الويج والهيس يمانية، والقنّاحة ـ الخشبة التي يشد بها عيانها... والعيان ـ الحديدة التي تكون في طرف الفدان... الفتيل ـ حبيل دقيق من الخزم أو من الليف يوثق فوق الحلقة التي يقال لها العيان عند ملتقى الدجرين، والتوثيق ـ الحبل الذي في طرفي المقرنة يوثق في أعناق الثورين. أبو حنيفة: النعل ـ الحديدة والأرعوة والنيرة والنير والمضمد، كل ذلك ـ الخشبة المعترضة على أعناق الثورين والذي تشد به العصافير والمقرنة... الدستق ـ الخشبة التي يقبض عليها الحرّاث فيعتمد بها على السنة لتغوص في الأرض، والسيفان ـ العودان اللذان يمسك بهما الحرّاث، والمقْوَم ـ الخشبة التي يمسك بها الحرّاث، والواسط ـ هو الذي يكون وسط النير، والعضادتان ـ العودان اللذان في النير، والخشبة التي تشد عليها السنة تسمى الدُجر.. واللؤمة واللأمة ـ جماع آلة الفدان... المسمعان ـ خشبتان تشدان في

---

(١١٦) نسبة إلى الطائف، البلدة التي «بينها وبين مكة إثنا عشر فرسخاً» والتي هي ـ كما يصورها القزويني ـ نموذج لبلدة مضادة للبداوة، إذ «في أكنافها الكروم والنخيل والموز وسائر الفواكه»، وتقع على «طرف واد يجري بينها يشقها» و «ربما يجمد الماء بها في الشتاء» و «بها جبل عروان، وليس بالحجاز موضع أبرد من هذا الجبل، ولهذا اعتدال هواء الطائف» (آثار البلاد، ص ٩٧ ـ ٩٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العنق.. المشط ـ شبحة فيها أسنان في وسطها هراوة يُقبض عليها وتسوى بها القصاب ويغطى بها الحب.. النوجر ـ الخشبة التي تكرب بها الأرض ولا أحسبها عربية محضة، والسميقان ـ عودان قد لوقي بين طرفيهما تحت غبغب الثور... عضم الفدان ـ لوحه العريض الذي في رأسه الحديدة التي تشق بها الأرض.. والمذرى هو أيضاً عضم... والسماخ ـ الثقب الذي بين الدجرين... سحوت الأرض ـ قشرتها للإصلاح، واسم ما سحوت به المسحاة، والمعابد ـ المساحي، وعترة المسحاة ـ نصابها... والمجنب ـ شبحة مثل المشط إلا أنها ليست لها أسنان وطرفها الأسفل مرهّف يرفع بها التراب على الأعضاد والفلجان.. صاحب العين: المر ـ المسحاة»[١١٧].

وأخيراً، ما دام عالم البحر هو النقيض المطلق لعالم الصحراء عند ناقد العقل العربي كما سنرى، فلنطرق، بعد مفردات عالم الصناعة اليدوية وعالم الزراعة والفلاحة، باب «السفينة» في عالم الملاحة البحرية والنهرية. يقول صاحب **المخصص**:

«السفينة ـ مشتق من السَّفْن، أي القَشْر، لأنها تسفِن الماء أي تقشره[١١٨]... السفّان ـ ملاح السفينة... الفلك ـ السفن... الخيزرانة ـ السكّان، اشتقاق السكان من أنها تسكّن به عن الحركة والاضطراب، وهو الكوثل. صاحب العين[١١٩]: الشراع ـ رواق السفينة، والدوقل ـ خشبة طويلة تشد في وسط السفينة يمد عليها الشراع[١٢٠]... القلاع ـ الشراع... صاحب العين: أقلعت السفينة ـ جعلت لها قلاعاً، وقيل المقلعة من السفن ـ العظيمة تشبه بالقلع من الجبال... الجلول ـ الشراع... وحُلل السفينة ـ جلالها... الكر ـ حبل الشراع وجمعه كرور. صاحب العين: الجُمَّل ـ القلس، والخيسفوج ـ حبل الشراع...

---

(١١٧) **المخصص**، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ١٥٠ ـ ١٥٤.

(١١٨) هذا الاشتقاق لا يخلو، كما هو ظاهر، من تكلف. ويرى جرجي زيدان أن لفظ «السفينة» مأخوذ من السنسكريتية. فإذا صح ذلك، فما أبعدنا وأبعد العربية عن لغة قبائل الصحراء «المنعزلة».

(١١٩) ثبّتنا «صاحب العين» دون سواه من أصحاب المعاجم الذين يستشهد بهم ابن سيده، توكيداً منا على أن «الخليل وزملاءه» ما جمعوا ما جمعوه من اللغة من «أفواه الأعراب» وحدهم بحسب مدّعى صاحب «تكوين العقل العربي».

(١٢٠) الدقل في لغة بحارة الساحل السوري اليوم. انظر رواية حنا مينه التي تحمل العنوان نفسه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السقائف ـ ألواح السفينة، والطائق ـ ما بين كل خشبتين من السفينة. صاحب العين: القادس ـ لوح من ألواحها... قلفت السفينة ـ خرزت ألواحها بالليف وجعلت في خللها القار، والجلفاظ ـ الذي يجلفظ السفن وهو أن يدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاقة الكتان ويمسحه بالزيت والقار[١٢١]... دممت السفينة ـ طليتها بالقار الدسر ـ السامير.. السمار ـ ما شددت به الشيء... السك ـ تضبيبك الخشب والباب بالمديد... جمّة المركب ـ الموضع الذي يجتمع فيه الماء الراشح... الخلية ـ العظيمة من السفن. قال الفارسي: هي التي لها زورق.. وقيل الخلية من السفن ـ تلك التي لا يسيرها ملاحها ولكنها تسير من ذات نفسها من غير جذب، وقد تقدم أنها الخُلُج. صاحب العين: الزورق من السفن ـ دون الخُلُج. البوصي ـ الزورق، والعدولي ـ منسوب إلى قرية بالبحرين يقال لها عدولى... القرقور[١٢٢] ـ ضرب من السفن كبار... الهرهور: ضرب من السفن أيضاً. صاحب العين: القارب ـ السفينة الصغيرة، والرِكوة ـ زورق صغير، والمعبر ـ المركب الذي يعبر به. الصلفة ـ السفينة الكبيرة. المصباب ـ السفينة.. صاحب العين: البارجة ـ سفينة من سفن البحر تتخذ للقتال... شحنت السفينة ـ ملأتها. صاحب العين: الزخارف ـ ما زُيِّن من السفن. مخرت السفينة ـ جرت.. صاحب العين: حبت السفينة ـ جرت... وقال: جنحت السفينة ـ إذا انتهت إلى الماء القليل فلزقت بالأرض، وجمحت السفينة ـ إذا تركت قصدها فلم يضبطها الملاحون. وقال: ماهت السفينة ـ دخل الماء فيها. وقال: رست السفينة ـ بلغ أسفلها القعر... تقاذفت السفينة في البحر ـ جرت. صاحب العين: شجت السفينة البحر ـ قطعته. وقال: دسرت السفينة الماء بصدرها ـ عاندته. والأنجر ـ مرساة السفينة، اسم عراقي حتى يقال للثقيل «هو أثقل من أنجر»... مكلأ السفينة ـ ما يكلؤها من الريح... الكلاء ـ مرفأ السفن.. صاحب العين: الملاح ـ سائس السفينة، وهو أيضاً الذي يتعهد فوهة النهر وحرفته الملاحة والملاحية. صاحب العين: جدف الملاح جدفاً بالمجداف وهي ـ خشبة في رأسها لوح عريض يدفع السفينة بها... ومجذاف السفينة ـ لغة في مجدافها. المغدفة ـ المجداف، والغادوف والغادف ـ الملاح يمانية. النواتي ـ

---

(١٢١) وقد استعارت الفرنسية اللفظة بالطاء بدلاً من الظاء، فصارت Calfeter.

(١٢٢) انظر ما كتبناه عن «الكركور» الفينيقي وعن صلة هذا اللفظ باسم مدينة كورفو اليونانية في هامش الصفحة ١٤٥ من «نظرية العقل».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الملاحون واحدهم نوتي. والصاري ـ الملاح... العَرَك ـ الذين يصيدون السمك... صاحب العين: السيابجة ـ قوم من السند يكونون مع رئيس السفينة، واحدهم سيبجي.. صاحب العين: اليماسرة ـ قوم منهم يؤاجرون أنفسهم من أهل السفن لحرب عدوهم... الداريّ ـ الملاح الذي يلي الشراع... الرمث ـ خشب يجمع بعضه إلى بعض يُركب عليه في البحر... الطوف ـ خشب يُشد ويركب عليه في البحر، والجمع أطواف.. صاحب العين: هي قُرَب تنفخ ويشد بعضها ببعض... والعامة ـ هنة تتخذ من أغصان الشجر يعبر النهر عليها، والجمع عامات وعوم»[١٢٣].

قد يقال ختاماً إن باب «سفينة الصحراء» أوسع من باب «ناقة البحر» في **المخصص**. وهذا صحيح. ولكن الغلبة شيء والنفي المطلق، على طريقة ناقد العقل العربي، لمعجم «الآلات والأدوات» في العربية شيء آخر. ثم إن تلك الغلبة لا تعني، كما قد يتبادر إلى ذهن العربي المعاصر، غلبة «البدويات» على «الحضريات» في اللغة العربية وقواميسها. فالجمل في نهاية المطاف **حيوان حضاري** بالمعنى الذي أعطاه فرنان بروديل لهذه الكلمة. وهو جزء مقوِّم ووحدة إنتاج أساسية في الاقتصاد التجاري لشبه الجزيرة العربية الذي يتعذر بدونه فهم السيرة والرسالة المحمديتين[١٢٤]. والتخلف الراهن للعربية لا يعود إلى غلبة مفردات الجمل فيها على مفردات السفينة. بل تخلفها عائد حصراً إلى أنها ما اقتدرت بعد، نتيجة لتخلف الثقافة العربية الحديثة نفسها، على استيعاب جميع مفردات الحضارة والتكنولوجيا. فالعرب المحدثون ما استطاعوا بعد أن يسموا الأشياء بالدقة والتفصيل اللذين سماها بهما القدامى. ولو أننا سمينا أجزاء السيارة والطائرة والتلفاز والحاسوب على نحو ما سمى به القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة وأجزاء المحراث، لما بقيت «قطع غيار» المستحدثات التكنولوجية بلا تسمية في العربية الحديثة. والفارق بيننا وبين ناقد العقل العربي أنه يحمِّل اللغة العربية تبعة تخلفنا، في حين أننا نحمل تخلفنا تبعة تخلف العربية. وعلى حين تقوم كل دعواه في **بدوية** العربية على إنكار وجود معجم **كالمخصص** أو على

---

(١٢٣) **المخصص**، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص ٢٣ ـ ٢٩.

(١٢٤) كيما نأخذ فكرة عن مدى ما كان الجمل حيوان تجارة وحضارة، لا محض حيوان بداوة، فلنذكر أن البلاذري يذكر أن قافلة المكيين التي هاجمها المسلمون في موقعة بدر كانت تضم ألف بعير.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجهل بوجوده، فإن مرد الأمر عندنا إلى تقصير المحدثين في تزويد أنفسهم بمثل **المخصص** الذي تزود به القدامى. فعربيتنا، على عكس عربيتهم، هي بلا جهاز. وليس فقرهم هو ما أفقرنا، بل فقرنا هو ما يجعلنا نتوهمهم في مثل الفقر الذي يتقوّله عليهم ناقد العقل العربي. **واللامعرفة** التي يدلل عليها صاحب نظرية «الأعرابي صانع العالم العربي» بصدد العربية وقواميسها هي أسطع دليل على الفقر الذي لا يزال يسم ثقافتنا الحديثة ويغلب على الشريحة الغالبة من الطبقة المثقفة العربية المعانية من تخلف ثقافي ومن انقطاع مزدوج عن ثقافة «التراث» كما عن ثقافة «العصر». وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن «الطريقة التي جمعت وصنعت» بها اللغة العربية «من طرف الخليل وزملائه» مثالية وغير قابلة للنقد. ولكن شرط **النقد** العلم. وبدونه ينحط إلى **هجاء**، أي إلى حكم قيمة لا يستند في حيثياته إلى شيء آخر غير الرغبة المسبقة في التجريح والتجريم. والنية الهجائية تحملها، في عنوانها بالذات، دعوى «الأعرابي صانع العالم العربي». فهي تريد أن تقرأ سلفاً **لغة الحضارة الكبرى** التي كانتها العربية على أنها **لغة بداوة**. ومنهجها في هذه القراءة هو بالضبط الامتناع عن القراءة. ففي الوقت الذي تمتنع فيه عن تقييم هذه اللغة كما داورها كبار ممثلي الثقافة العربية الإسلامية «الحية» من أمثال الجاحظ وابن سينا والتوحيدي، تمتنع أيضاً عن قراءتها حتى في قواميسها «المحنطة». وإزاء هذه **اللاقراءة** اضطررنا إلى أن نقدم قراءة قد تبدو في نظر أهل العلم والاختصاص **بدائية**. وعذرنا أننا بصدد مشروع لنقد النقد. وهو ما قد يضطرنا أحياناً إلى أن نعاود درس القراءة بدءاً من الألفباء.

* * *

تثبيتاً لدعوى بدوية العربية يصوغ ناقد العقل العربي فرضية رديفة قد تكون هي الأغرب والأخطر بإطلاق.

فعنده أن «علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني» كانت علاقة **قطيعة**. فقد انصرفوا «عن القرآن إلى كلام الأعراب». وقد يكون وراء هذا الانصراف «تحرز ديني»، أو رغبة «في إيجاد لغة ماورائية تكون إطاراً مرجعياً» للنص القرآني هي «لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة». ولكن «مهما يكن الدافع الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك»، فإن «انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني كمرجع أساسي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولجوءهم إلى الأعراب «المتوحشين» الموغلين في القفر»، قد ترتبت عليه النتيجة التالية و «هي أن **اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب** جاءت **فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني**. ذلك أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك. إن اعتماد جامعي اللغة «خشونة البداوة» كمقياس جعل العربية تفقد كثيراً من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة، خاصة الكلمات الحضارية، فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن، وبالتالي أقل تحضراً منه. وهذا ما جعل القرآن يبقى دائماً أوسع وأخصب، وجعل اللغة العربية التي رسمها عصر التدوين تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب... وما أصاب اللغة العربية من فقر حضاري بسبب انصراف اللغويين والنحاة عن النص القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها سيتضاعف مرات ومرات بسبب انصرافهم كذلك عن الأخذ من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة نوعاً من التحضر كقبيلة قريش ذاتها... **هذا الفقر الحضاري في اللغة العربية يقابله فيها غنى بدوي، يتمثل خاصة في كثرة المترادفات**... مما جعل اللغة العربية تتوفر على «فائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى»، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر. والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم الحضاري ـ التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً. فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن **الأعرابي هو فعلاً** صانع «العالم» العربي... وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي ـ طبيعي، لاتاريخي، يعكس «ما قبل تاريخ» العرب: العصر الجاهلي، عصر ما قبل «الفتح» وتأسيس الدولة»[١٢٥].

إن هذه الأهجية للغة العربية يصدق عليها القول ـ الذي يقبسه الجابري في النص عن مؤلف «**تكوّن الكتاب العربي**» ـ بأنها تنطوي على «فائض في الألفاظ بالنسبة إلى المعنى» وعلى «فائض في المعاني بالنسبة إلى اللفظ»[١٢٦]. فهي لا تدع

---

(١٢٥) ت. ع. ع، ص ٨٧ ـ ٨٩. والتسويد من الجابري.

(١٢٦) فرانسوا زبال: **تكوين الكتاب العربي**، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦، ص ١١٠. والواقع أن هذه الصيغة، على إحكامها، لا تعدو أن تكون استئنافاً لأخرى أقدم منها =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لفظاً أو معنى مما يمكن أن يدل على «البداوة» إلا وتجنّده في الحصار «الصحراوي» الذي تضربه حول اللغة العربية المتهمة، مثنى وثلاث ورباع، بأنها «لغة أعراب»، لغة محدود عالمها «بحدود عالم أولئك الأعراب» الذين جمعت منهم وحدهم «دون غيرهم».

ولكن بصرف النظر عن هذا الفيض من الألفاظ والمعاني الهجائية، فإن دعوى القطيعة ما بين اللغة العربية والقرآن ـ فضلاً عن الحديث ـ تبقى هي الأخطر لأنها تريد نفسها **تأسيساً أو تظهيراً إبستمولوجياً** لنية الهجاء المستبطنة. والحال أن القول بمثل هذه القطيعة لا يمكن أن يصدر إلا عن باحث لم يفتح قط **«لسان العرب»** ولا أي معجم عربي قديم آخر. فخلافاً للدعوى الجابرية، فإن الواقعة القرآنية كانت في نقطة المركز من عملية جمع اللغة. ولولا خوف الإسفاف وتجاوز الحد الأدنى من أدب الجدل العلمي لتحدينا صاحب دعوى القطيعة أن يأتي بكلمة واحدة من النص القرآني لم يتضمنها **«لسان العرب»**. وبدون أن يكون هذا المعجم في نظرنا مثالياً ـ فقد رأينا مدى وهن بنيته التجميعية ـ فإننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ أن العبارة الأكثر تردداً في كل مادة من مواده اللغوية هي «قوله تعالى:» أو «في التنزيل:» أو «في التنزيل العزيز:». وقد كان يخجلنا أن نضرب أمثلة لولا أن صاحب دعوى القطيعة يقدم لنا بنفسه الذريعة. فقد وجدناه يلاحظ «أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك[١٢٧]... فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن وبالتالي أقل تحضراً منه». وأول ما يسترعي الانتباه في هذا النص هو التوهيم النفسي على القارىء لانتزاع اقتناعه سلفاً من خلال الإيحاءات السالبة التي تحملها معها كلمة «الدخيل». والحال أن التعبير الذي درج اللغويون وعلماء العربية القدامى على استعماله ليس «الدخيل» بل «المعرب». وقد يكون أول من أرسى

= بكثير. فقد كان الشافعي، في معرض حديثه عن «اتساع لسان العرب» الذي لا يمكن أن «يحيط بجميع علمه غير نبي»، أشار إلى أن أمة هذا اللسان «تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة».

(١٢٧) مع انتهاء عصر الاحتجاج باللغة في الحضر في منتصف القرن الثاني الهجري حل محل «المعرب» تعبير «المولّد». والفرق بين المعرب والمولد أن الأول يستدل به بلفظه ومعناه بينما الثاني لا يستدل به إلا بمعناه دون لفظه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا التقليد من النحاة هو سيبويه الذي خصه من كتابه بفصل على حدة تحت عنوان «هذا باب ما أعرب من الأعجمية»[١٢٨]. ثم إن شقاً بكامله من النظرية التفسيرية واللغوية السلفية قد رفض حتى مفهوم «التعريب». وقد يكون أول من أسس لهذا الموقف الرافض الشافعي. فقد ذهب إلى أن «جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب»[١٢٩]. وحجته في ذلك أن القرآن نفسه عرَّف نفسه بنفسه بأنه قد أوحي به «قرآناً عربياً»، وبأنه قد أنزل بتمامه «بلسان عربي مبين»[١٣٠]. وممن تابع الشافعي في هذا الرأي من المفسرين واللغويين «ابن جرير [الطبري] وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر [الباقلاني] وابن فارس» و «الأكثرون من الأئمة». وليس يهمنا أن يكون هؤلاء النفاة لوقوع المعرب قد «شددوا النكير» على المثبتين لوقوعه مؤكدين، على لسان أبي عبيدة، أن «من زعم أن في القرآن غير العربية فقد أعظم القول»[١٣١]. وإنما الذي يهمنا أن نفيهم للتعريب يعني نفياً لدعوى «الدخيل». فالقول بأن «ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب»[١٣٢] معناه أن ما من شيء من القرآن قابل لأن يستبعد بوصفه «دخيلاً». حتى «الحروف المقطعة» في مطالع السور، مثل «ألم، ألمر، حم، طس»، تجد مكاناً لها في **«لسان العرب»**، بل في الباب الأول منه على سبيل «التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به» كما يقول ابن منظور في مقدمة معجمه. أما من قال بوقوع المعرب ـ ومنهم أبو حاتم الرازي وابن قتيبة والثعالبي والجواليقي والواسطي والسيوطي ـ فقد ذهبوا

---

(١٢٨) **الكتاب**، ج ٤، ص ٣٠٣. ونحن لا نماري طبعاً في أن مصطلح «الدخيل» قد وجد في التداول، ولكن ليس في عصر سيبويه، ولا حتى في القرن الرابع أو الخامس، بل تحديداً في زمن انغلاق دائرة الثقافة العربية الإسلامية على نفسها في القرون المتأخرة حيث ظهر **«التذييل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل»** للبشبيشي (ت ٨٢٠هـ) و **«شفاء العليل فيما كلام العرب من الدخيل»** للخفاجي (ت ١٠٩٦هـ) و **«قصد السبيل فيما في اللغة من الدخيل»** للمحبي (ت ١١١١هـ).

(١٢٩) **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص ٤٠.

(١٣٠) هذه ليست حجة قاطعة، فجميع الآيات التي تشير إلى «عروبة» القرآن قابلة للتأويل على وجهين: بالمعنى الإثني لكلمة «عربي» كما بمعنى الإفصاح والإبانة، وذلك بالمقابلة مع «أعجمي» لا مع «عجمي».

(١٣١) السيوطي: **الاتقان في علوم القرآن**، طبعة المكتبة الثقافية المصورة، بيروت ١٩٧٣، ج ١، ص ١٣٥.

(١٣٢) **الرسالة**، ص ٤٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مذهبين: فالقرآن لا يخاطب أمة دون أمة، بل هو خطاب إلى كل الأمم، ومن ثم كان طبيعياً أن يحتوي على لغات العرب كما على لغات غيرهم من الفرس والروم والأحباش، الخ. هذا من وجهة نظر فقهية وكلامية، أما من وجهة النظر اللغوية الصرفة فإن وقوع بعض الألفاظ فيه بأحرف أعجمية الأصول لا ينفي عنه عروبته. فلغة العرب متسعة وقابلة للاستيعاب. وما وقع في القرآن من تلك الأحرف ما كان مستجداً، بل كان وقع من قبل للعرب، فعربته بألسنتها وحولته «عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها» فصار عربياً. وذلك هو مذهب الجواليقي في كتابه المشهور «**المعرب**»: «إن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل... ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته، فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال، أعجمية الأصل»(١٣٣).

وقد أُختُلِف في عدد هذه الألفاظ المعربة في القرآن: مثل «سجيل والمشكاة واليم والطور وأباريق واستبرق، وغير ذلك». فالسبكي أحصى منها سبعة وعشرين لفظاً ونظمها شعراً، وزاد عليها ابن حجر أربعة وعشرين، وأتمها السيوطي إلى أكثر من مائة لفظ. وأياً ما يكن أمر عددها ـ وهو بلا شك أكبر بكثير(١٣٤) ـ فقد حظيت جميعها بأوسع تغطية في كتب التفسير، كما في قواميس اللغة، ولم تعامل معاملة «الدخيل»، ولم تفرض عليها ـ خلافاً لدعوى المقاطعة الجابرية ـ إقامة جبرية في أي «غيتو» معجمي. وحسبنا مثال واحد: كلمة «رباني» التي وردت في القرآن ثلاث مرات في سورتي المائدة وآل عمران (وقد وردت في هذه السورة مرة رابعة بدون الألف والنون: ربيون) والتي تصالح اللغويون العرب على أنها عبرانية أو سريانية. فقد جاء في «**لسان العرب**»: «الرِبِّيُ والرَبَّاني: الحبر، ورب العلم، وقيل الرباني: الذي يعبد الرب، زيدت الألف والنون للمبالغة في النسب. وقال سيبويه: زادوا ألفاً ونوناً في الرباني إذا أرادوا تخصيصاً بعلم الرب دون غيره، كأن معناه: صاحب علم بالرب دون غيره من العلوم... ابن الأعرابي: الرباني العالم المعلم، الذي يغذو الناس بصغار العلم قبل كبارها.

---

(١٣٣) أبو منصور الجواليقي: **المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨، ص ٦.

(١٣٤) أحصى الأب رفائيل نخلة اليسوعي في جملة العربية ٩٨٨ كلمة آرامية و٨٥٤ فارسية و٤٧٢ يونانية و٦٧ لاتينية و٤٢ عبرانية (**غرائب اللغة العربية**، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقال محمد بن علي بن الحنفية لما مات عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما: اليوم مات رباني هذه الأمة. وروي عن علي، رضي الله عنه، أنه قال: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق. قال ابن الأثير: هو منسوب إلى الرب، بزيادة الألف والنون للمبالغة. قال وقيل: هو من الرب، بمعنى التربية، كانوا يربون المتعلمين بصغار العلوم، قبل كبارها. والرباني: العالم الراسخ في العلم والدين، أو الذي يطلب بعلمه وجه الله. وقيل: العالم، العامل، المعلم. وقيل الرباني: العالي الدرجة في العلم. قال أبو عبيد: سمعت رجلاً عالماً بالكتب يقول: الربانيون العلماء بالحلال والحرام، والأمر والنهي. قال: والأحبار أهل المعرفة بأنباء الأمم، وبما كان ويكون. قال أبو عبيدة: وأحسب الكلمة ليست بعربية، إنما هي عبرانية أو سريانية؛ وذلك أن أبا عبيدة زعم أن العرب لا تعرف الربانيين؛ قال أبو عبيد: وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم... وروي عن زر بن أبي عبد الله في قوله تعالى: كونوا ربانيين، قال: حكماء علماء. غيره: الرباني المتأله، العارف بالله تعالى. وفي التنزيل: كونوا ربانيين»(١٣٥).

إن هذا النص الحاسم لا يثبت فقط بطلان دعوى القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني، بل يقلبها أيضاً رأساً على عقب، ويقلب عليها أساسها الإبستمولوجي. فاللغة التي «جمعت وصنعت من طرف الخليل وزملائه» والتي يزعم الجابري أنها نصّبت «الأعرابي بطلاً لعصر التدوين»، تنمّ، من خلال نص ابن منظور، على أن ما حدث في ذلك العصر لم يكن «تبدية»، أي إفقاراً بدوياً للغة، بل «تديناً» وإغناء حضارياً لها. ولو أخضعنا النص لتحليل دلالي إحصائي، لوجدنا الكلمات التي تتردد فيه، على قصره، هي التالية: العلم، العلوم، العالم، العلماء، المعلم، المتعلم، التربية، المعرفة، الدين، الكتب، المتأله، العارف، الحبر، الأحبار، الفقهاء، الحكماء. ونحن نكاد نقطع بيقين: إن النص غريب عن الأعرابي وعن عالمه اللغوي البدوي إلى درجة أنه لو قرأه لعسر عليه فهمه ولقال، بالإحالة إلى قولة الأعرابي المشهورة مخاطباً النحاة: «أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا».

ولولا خوف الإطالة لكنا سقنا شواهد أخرى من «لسان العرب» ـ المتهم بأنه

(١٣٥) لسان العرب، م ١، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معجم للبداوة ـ تبيح لنا أن نصف ما يصطنعه الجابري في دعواه عن القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني بأنه أشبه ما يكون بقصة توهمية من أدب الخيال العلمي Science Fiction. وحسبنا أن نقول إن شواهد ابن منظور من القرآن تتراوح في كل مادة رئيسية من مواد معجمه ما بين خمس آيات وعشر، وقد تصل إلى عشرين كما في مادة «أمم». ولسنا ندعي لأنفسنا جهداً إحصائياً، ولكننا نزعم ـ أو نكاد ـ أن القرآن قد أعيد نثره، بجميع آياته، في تلافيف «**لسان العرب**». وإذا أخذنا بعين الاعتبار التكرار الذي أوقع فيه ابنَ منظور منهجُهُ التجميعي، فقد يكون مباحاً لنا أن نقول إن ذلك الملخص الكبير الذي كانه ابن منظور قد نسخ القرآن مثنى وثلاث ورباع.

قد يقول قائل: إذا كانت دعوى القطيعة لا تصدق على اللغويين ومعاجمهم، فما يدرينا أنها لا تصدق على النحويين وكتبهم؟ أفليس ناقد العقل العربي هو من يؤكد جازماً أن «الانصراف عن النص القرآني» كان فعلاً مشتركاً للغويين والنحويين معاً، إذ «سلك النحاة نفس المسلك» في الاحتكام إلى الأعراب «وحدهم دون غيرهم»، وإذ يصعب أصلاً «الفصل بين اللغوي والنحوي: فاللغوي كان نحوياً، والنحوي كان لغوياً»[١٣٦]؟

هنا أيضاً لن نجد محيصاً عن القول بأن الإبستمولوجيا الجابرية تثبت مرة أخرى أنها أدخل في باب **التخييل** منها في باب **البحث العلمي**. ولكن حتى لو سلمنا بأن دعوى الجابري عن قطيعة النحاة مع النص القرآني هي ضرب من **رواية**، فإننا لن نفي بشرط السداد ما لم نضف حالاً أننا لسنا أمام رواية **واقعية**، وإنما أمام رواية **سريالية**. وقد يتعين أن نضيف أننا لسنا هنا بصدد ما **فوق** الواقع، ولا ما **دون** الواقع، بل بصدد **غير** الواقع **وعكس** الواقع. فالنص القرآني هو **المركز** الذي كان عنه صدور النحو العربي وإليه وروده. ولولا مركزية النص القرآني لما أخذ النحو من البداية الأهمية التي أخذها الفقه والكلام كعلوم للدائرة الأولى، ثم المنطق والفلسفة والتاريخ كعلوم للدائرة الثانية. وقد يقال هنا إن النحو كان أيضاً أداة لتفسير الشعر، ولكن الشعر نفسه كان أداة لتفسير القرآن. وصحيح أن الأسطورة التأسيسية للنحو العربي تعطي الأولوية لمقاومة اللحن، ولكن اللحن

---

(١٣٦) ت. ع. ع، ص ٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلوب مقاومته كان في المقام الأول اللحن في القرآن[١٣٧]. وبقدر ما أن الظواهر التاريخية تتعين بحاجات فعلية ولا تقبل بالتالي التفسير بالسلب المحض، فإننا نميل إلى الأخذ بصيغة أكثر إيجابية هي هذه التي يقترحها باحث مختص: «لقد فصّل كثير من الباحثين في تأريخ الدرس اللغوي عند العرب وبخاصة عند تعرضهم لتاريخ النحو، وهم يُرجعون نشأة هذا الدرس إلى انتشار «اللحن» نتيجة دخول شعوب غير عربية في الإسلام، أي أن «الدرس اللغوي» نشأ لحفظ القرآن الكريم من اللحن. وذلك صواب لا شك، لكنه صواب غير كامل أو هو صواب لم يلتمس السبب الأهم في نشأة هذا الدرس وتطوره. نعم؛ لقد كان حفظ القرآن من اللحن سبباً من الأسباب لكنه لم يكن السبب الأول ولم يكن الغاية من الدراسة، والسبب الحقيقي ـ فيما نعتقد ـ لنشأة علوم اللغة عند العرب إنما هو السعي لفهم النص القرآني باعتباره مناط الأحكام التي تنتظم الحياة»[١٣٨].

ولا شك أن التعريف الذي ذاع للنحو أنه «العلم المستخرج من استقراء كلام العرب»[١٣٩]. ولا شك أيضاً أن الغائية الاستعرابية لهذا العلم قد حددت من قبل ابن جني بأنها «انتحاء سمت كلام العرب ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها من الفصاحة»[١٤٠]. ولكن «كلام العرب» ما طلب قط لذاته (على الأقل في الأطوار الأولى)، ولا يقدم لنا التاريخ أصلاً شاهداً واحداً على **حب فطري** للغة الفاتح من قبل شعوب البلدان المفتوحة. ولكن القرآن، الذي نزل بلسان العرب، هو ما أوجد تلك التبعية للغة العربية قبل أن تفرض نفسها لغة للحضارة المشتركة.

هذا القران ـ غير القابل للفصم ـ الذي عقدته العربية مع القرآن يجد تتويجه في قولة ابن فارس: «أقول إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم

---

(١٣٧) نقصد بالأسطورة التأسيسية العقلنة التفسيرية اللاحقة للنشأة الأولى، والتي غالباً ما تكون حاملة لهوى أيديولوجي معاصر. ومن هنا كان التضارب في كتب الطبقات حول نشأة النحو العربي الذي نسب وضعه، حسب الهوى السني أو الشيعي أو حتى الأموي، تارة إلى عمر بن الخطاب وطوراً إلى علي بن أبي طالب وتارة ثالثة إلى الحجاج على سبيل الموازنة مع أبي الأسود الدؤلي الذي اشتهر عنه ولاؤه لعلي.

(١٣٨) عبده الراجحي: **فقه اللغة في الكتب العربية**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٣٩) ذلك هو تعريف ابن السراج (ت ٣١٦هـ) وابن عصفور (ـ ٦٦٩هـ).

(١٤٠) **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، طبعة دار الهدى المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج ١، ص ٣٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غنى بأحد منهم عنه. وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ـ ﷺ ـ عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله ـ جل وعز ـ وما في سنة رسول الله ـ ﷺ ـ من كل كلمة عربية أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بداً. ولسنا نقول إن الذي يلزمه من ذلك الإحاطة بكل ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه، ولا يكون إلا لنبي كما قلنا أولاً. بل الواجب علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة. فأما أن يكلف القارىء أو الفقيه أو المتحدث معرفة أوصاف الإبل وأسماء السباع ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف فلا»[١٤١].

ومثل هذا التكريس يطالعنا أيضاً في قولة الثعالبي الذي كان وريثاً مباشراً لابن فارس: «إن من أحب الله أحب رسوله المصطفى، ومن أحب الرسول أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر المناقب كالينبوع للماء، والزند للنار. ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها وتصاريفها والتبحر في جلائلها ودقائقها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره»[١٤٢].

وذلك هو أيضاً منحى حمزة الأصفهاني في كتابه «**مفردات القرآن**»: «ألفاظ القرآن هي لب كلام العرب، وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء

---

(١٤١) **الصاحبي في اللغة**، ص ٦٤. ولنلاحظ أن الجملة الأخيرة تنفي «قصة الغرام» التي يتخيلها ناقد العقل العربي بين أهل اللغة والنحو وبين «معبودهم» الأعرابي.

(١٤٢) **فقه اللغة**، ص ٢. ولا شك أن هذا النص ـ والذي قبله ـ يشف عن نزعة صريحة إلى تقديس اللغة العربية ولكننا سنلاحظ حالاً أن هذا التقديس هو من فعل «المستعربين» قبل أن يكون فطرة «للعربي» كما يفترض الجابري. وبعبارة أخرى، إنه نتيجة للواقعة القرآنية، وليس معطى لغوياً بديئاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والحكماء في أحكامهم وحِكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وما عدا الألفاظ المتفرعات عنها والمنتقاة منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى لبوب الحنطة»(١٤٣).

وإنما في سياق هذا التكريس القرآني للغة العربية تأتي فرضية الجابري «الغرائبية» لتقول بمقاطعة النحويين، بعد اللغويين، للنص القرآني لأسباب لا تتصل حتى بـ «التحرز الديني»، بل بهدف «إيجاد لغة ماوراثية» تحصّن النص القرآني من خارجه، أو تحاصره بتعبير أدق، بـ «لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة».

والحال أن هذه «المقاطعة» تكذبها ـ وهذا أقل ما يمكن أن يقال ـ النظرية والممارسة النحوية على حد سواء.

النظرية النحوية أولاً: فقد تنبّه بعض النحاة إلى أن حدّ النحو بأنه «استقراء كلام العرب» يحمل على الالتباس، إذ إن القرآن، وإن نزل بلسان العرب، فهو «كلام الله». ولذلك استدرك ابن هبة الله الدينوري (ت ٣٤٠هـ)، صاحب «**ثمار الصناعة في النحو**»، فقال: «النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب»(١٤٤).

وقد سعى ابن جني إلى تجاوز هذا الإشكال بحده النحو أنه «علم منتزع من استقراء هذه اللغة». ولكن هذا التعميم في التعريف لم يمنعه من التخصيص عند تحديده غاية النحو كـ «علم كريم»، نصابه الذي جعل له أن يقوم «خادماً للكتاب المنزل وكلام نبيه المرسل، وعوناً على فهمهما»(١٤٥).

وذلك هو أيضاً موقف أبي القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) الذي حدد «الفائدة في تعلم النحو» فقال: «الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدّل ولا مغيّر، وتقويم كتاب الله عز وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي (ص) وإقامة معانيها على الحقيقة»(١٤٦).

---

(١٤٣) نقلاً عن أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ٢٥٥.

(١٤٤) نقلاً عن السيوطي في كتاب «**الاقتراح في علم أصول النحو**»، ص ٤٣.

(١٤٥) **الخصائص**، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(١٤٦) الزجاجي: **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٣٦٣هـ، ص ٩٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفي «**الاقتراح**» عاد السيوطي بعد أربعة قرون، في محاولته استئناف التأسيس لعلم **أصول النحو**، يقول: «أصول النحو علم يُبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته... وقولي «من حيث أدلته» بيان لجهة البحث عنها، أي البحث عن القرآن بأنه حجة في النحو لأنه أفصح الكلام سواء كان متواتراً أم آحاداً، وعن السنة كذلك بشرطها الآتي، وعن كلام من يوثق بعربيته كذلك، وعن اجتماع أهل البلدين [يقصد البصرة والكوفة] كذلك، أي أن كلاً مما ذكر يجوز الاحتجاج به دون غيره، وعن القياس وما يجوز من العلل فيه وما لا يجوز»(١٤٧).

والممارسة النحوية بعدئذ: فما من كتاب في أصول النحو أو في تاريخه إلا ويفيدنا أن الاختلاف في قراءات القرآن، والاختلاف على هذا الاختلاف، كان مولّداً رئيسياً من مولّدات النحو. بل إن جميع النحاة الأوائل، الذين يشكلون ما أسماه أحد الباحثين «الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي»، عنينا تلاميذ أبي الأسود الدؤلي: نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن هرمز ويحيى بن يعمر وعنبسة الفيل وميمون الأقرن، «كانوا من قراء الذكر الحكيم». يقول في ذلك مؤرخ «**المدارس النحوية**»، وإن محاولاً التخفيف من الأهمية العلمية لظاهرة الطعن في القراءات التي رافقت مولد النحو في البصرة أولاً، ثم في الكوفة: «كان القرآن الكريم وقراءاته مدداً لا ينضب لقواعدهم، وتوقف نفر منهم إزاء أحرف قليلة في القراءات لا تكاد تتجاوز أصابع اليد الواحدة، وجدوها لا تطرد مع قواعدهم، بينما تطرد معها قراءات أخرى آثروها، وتوسع في وصف ذلك بعض المعاصرين، فقالوا إنهم يردّون بعض القراءات ويضعّفونها، كأن ذلك كان ظاهرة عامة عند نحاة البصرة مع أنه لا يوجد في كتاب سيبويه نصوص صريحة مختلفة تشهد لهذه التهمة الكبيرة... وفي الحق إن بصريّي القرن الثالث هم الذين طعنوا في بعض القراءات، وهي أمثلة قليلة لا يصح أن تتخذ منها ظاهرة خاصة

---

(١٤٧) السيوطي: **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، طرابلس ١٩٨٨، ص ٢١ ـ ٢٢. ولنا أن نلاحظ هنا أن السيوطي، إذ يؤسس لأصول النحو على منوال أصول الفقه وبالترتيب نفسه: قرآن وسنة وإجماع وقياس، يدرج «الحديث» في عداد أدلة النحو، مخالفاً بذلك إجماع النحاة. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا عامة، وقد كانوا يصفونها بالشذوذ ويؤولونها ما وجدوا إلى التأويل سبيلاً»(١٤٨).

والواقع أن النحو، كما تلاحظ مختصة لامعة في تاريخ اللغة العربية هي المستشرقة الرومانية المعاصرة ناديا انغلسكو، ما كان له أن يرى النور إلا في حضارات قامت حول نص مقدس أو شبه مقدس، وابتداء من اللحظة التي يحدث فيها تفارق بين لغة النص المتعالية واللغة المحكية. فهذا على سبيل المثال ما حدث في الهند التي كانت أول حضارة تنتج علماً للنحو في إطار مسعى اللاهوتيين والفيلولوجيين الهندوسيين إلى تثبيت لغة كتب الفيدا المقدسة. «وهذا عينه ما حدث عندما دعت الحاجة إلى تثبيت الشكل المكتوب النهائي للقرآن، فبات واجباً أن يفهمه على وجهه الصحيح عرب الأمصار ـ الذين ابتعدت لغتهم عن العربية الخالصة، وأن يفسر على وجهه الصحيح أيضاً لغير العرب ممن اعتنقوا الإسلام. لا مرية إذن في أن مختلف فروع علم اللغة وجدت نقطة انطلاقها في التفاسير القرآنية: فعلم الألفاظ اختص بدراسة معاني الكتاب المنظور إليه بعين التقديس؛ وعلم الأصوات وجد منبعه في الشروح حول اللفظ الصحيح للقرآن؛ وعلم النحو كان ضرورياً لقراءة صحيحة للمصحف ولفهم سديد لدلالة تراكيب الكلمات»(١٤٩).

إذن فصلة عضوية ـ لا قطيعة ـ تربط بين الواقعة القرآنية ونشأة النحو العربي ثم تطوره. فمنذ منتصف القرن الأول للهجرة، وعلى امتداد القرون المتتالية اللاحقة، احتل النص القرآني في الممارسة النحوية مكانة مركزية تتكافأ وتلك التي احتلها فيها الشعر الجاهلي والإسلامي و «كلام العرب». ولسنا نحتاج إلى أكثر من أن نفتح أي كتاب في النحو لنقع على أدلة عيانية وإحصائية قاطعة. لنأخذ على سبيل المثال كتاب «**المسائل العضديات**» لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ). وهو،

---

(١٤٨) شوقي ضيف: **المدارس النحوية**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٩. وسيضيف في فصل لاحق أن مدرسة الكوفة هي التي تتحمل مسؤولية ظاهرة الطعن لأن مؤسس المدرسة الكسائي، وعلى الأخص تلميذه «الفراء الكوفي» (ت ٢٠٧هـ)، «هو الذي بدأ بقوة تخطئة القراء» (ص ١٥٨).

(١٤٩) ناديا انغلسكو: **اللغة والثقافة في الحضارة العربية** Langage et culture dans la civilisation Arabe، منشورات لامارتان، باريس ١٩٩٥، ص ٦٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما يدل عنوانه، كتاب وضعه مؤلفه برسم عضد الدولة البويهي، وإن لم يكن أصاب شهرة كتلك التي أصابها كتاباه **الإيضاح والتكملة** اللذان ألفهما برسمه أيضاً. وقد ضم الكتاب مئة وعشرين مسألة نحوية وصرفية، «مئة وثماني عشرة مسألة هي مادة كتاب **المسائل العضديات**» ومسألتان ختاميتان «هما من إضافة الناسخ»[١٥٠]. والحال أن شواهد الفارسي من النص القرآني في مسائله المائة والثماني عشرة قد بلغت مائتين عداً. مما يعني أن أبا علي مثّل على كل مسألة نحوية أو صرفية ـ كمعدل وسطي ـ بنحو من آيتين.

وإذا جئنا الآن إلى كتاب أكثر شهرة بكثير، وهو «**خصائص**» ابن جني (ت ٣٩٢هـ) ـ الذي يستشهد به الجابري في ثلاثة مواضع ـ وجدنا شواهده من الآيات القرآنية ترتفع إلى ثلاثمائة وأربعين عداً.

ولكن الرقم القياسي يعود في هذا المقام إلى «**كتاب**» سيبويه الموصوف بـ «قرآن النحو». وسيبويه وكتابه هما من مراجع الجابري الرئيسية، بتصريحه على الأقل. ولكن رغم ما يفترضه هذا التصريح من معرفة بـ «الكتاب»، فإن الجابري يصوغ دعواه في قطيعة النحاة مع النص القرآني في معرض كلامه تحديداً عن «الخليل وزملائه» ـ وفي مقدمتهم تلميذه الكبير سيبويه. والحال أن شواهد هذا الأخير في «**الكتاب**» من الآيات القرآنية قد نافت على الأربعمائة والأربعين عداً. بل إن كتب تاريخ النحو تتعاور القصة التالية التي تروى عن أبي عثمان المازني، كبير تلاميذ سيبويه الذي «قال اعتذاراً عن تعليم الذمي **الكتاب** في نظير أجر كبير: إن هذا كتاب يشتمل على ثلثمائة وكذا آية من كتاب الله عز وجل، ولست أرى أن أمكّن منها ذمياً»[١٥١].

هذا كله إذا بقينا في إطار كتب النحو العامة. أما إذا يممنا شطر الكتب المتخصصة في نحو القرآن، فإن الشواهد المرجعية للنحاة من الآيات القرآنية لا

---

(١٥٠) أبو علي الفارسي: **المسائل العضديات**، تحقيق شيخ الراشد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٦، ص ٢٤ من مقدمة المحقق.

(١٥١) محمد الطنطاوي: **نشأة النحو**، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ١١٧. وقد تقدم أن عدّنا دلنا على أن **الكتاب** يشتمل على أربعمائة ـ لا على ثلاثمائة ـ وكذا آية. فهل يعود الفارق إلى غلط في العد، أم إلى أن النسخة من كتاب سيبويه التي كانت متداولة في زمن المازني كانت أصغر حجماً من تلك التي وصلتنا مزيدة ـ ربما ـ بإضافات من النساخ؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تعود قابلة للحصر. وحسبنا مثال واحد. فكتاب «**إعراب القرآن**»، المنسوب إلى الزجاج، يتضمن في أبوابه التسعين، التي يقول مؤلفه إنه أخرجها كلها «من التنزيل بعد فكر وتأمل وطول الإقامة على درسه»(١٥٢)، نحواً من ستة آلاف آية، أي عملياً جماع النص القرآني الذي اتفق الذين تنطعوا لعد آيه على أنها «ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك»(١٥٣).

فهل نستطيع، إزاء هذه الشواهد وهذه البيِّنات الإحصائية، إلا أن نكرر القول بأن الدعوى الجابرية عن «انصراف النحاة عن النص القرآني» هي محض قصة مختلقة، لا سند لها في الواقع التاريخي الموضوعي، بل فقط في التهويم النفسي اللائب عن إخراج معقلن للرغبة اللاعقلانية في تجريم تلك **الأم الشريرة** التي هي اللغة العربية المسؤولة عن خصاء ذلك **الأب** المغلوب على أمره الذي هو العقل العربي؟

* * *

مع ذلك كله فإن ثمة قطيعة قد وقعت. ولكن كما وجدنا الجابري يخطىء أحياناً **العصر** ويخطىء **الشخص**، فإنه في دعواه عن القطيعة يخطىء هذه المرة **المرمى**. فما قاطعه النحاة، ومن قبلهم اللغويون، ليس القرآن، بل الحديث. ولكن هذه القطيعة لا تمت بصلة إلى «سيادة مطلقة» للأعرابي، ولا إلى **تصنيم** من قبلهم للبداوة، بل مردها إلى **عجمة لسان** من نقلوا الحديث، وإلى كونهم قد نقلوه بالمعنى لا باللفظ. واللغة ونحوها لا يؤخذان إلا من أهلها وبلفظها. وقد يكون خير من صاغ الإشكالية وأسندها إلى حيثياتها السيوطي بتوسط أبي حيان الأندلسي. قال في كتاب «**الاقتراح**» في الفصل الذي عقده تحت عنوان: «الاحتجاج بالحديث النبوي»:

«وأما كلامه ﷺ، فيستدل منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي وذلك نادر جداً، إنما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضاً، فإن غالب الأحاديث مروي بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت

---

(١٥٢) **إعراب القرآن**، المنسوب إلى الزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، ص ٨.

(١٥٣) السيوطي: **الاتقان في علوم القرآن**، ج ١، ص ٦٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إليه عبارتهم، فزادوا، ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مروياً على أوجه شتى بعبارات مختلفة، ومن ثم أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث.

«قال أبو حيان في «شرح التسهيل»: قد أكثر هذا المصنف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره، على أن الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب، كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه[١٥٤] من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلي بن مبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس. وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال: إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ﷺ إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية، وإنما كان ذلك لأمرين: أحدهما: أن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ، لم تنقل بتلك الألفاظ جميعها نحو ما روى من قوله «زوّجتكها بما معك من القرآن، ملّكتكها بما معك، خذها بما معك»، وغير ذلك من الألفاظ الواردة في هذه القصة، فنعلم يقيناً أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ بل لا نجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ غيرها فأتت الرواة بالمرادف ولم تأت بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطه بالكتابة، والاتكال على الحفظ؛ والضابط منهم من ضبط المعنى؛ وأما ضبط اللفظ فبعيد جداً لا سيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري: إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني؛ إنما هو المعنى، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم إنما يروون بالمعنى.

«الأمر الثاني: أنه وقع اللحن كثيراً في ما روي من الحديث لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع

---

(١٥٤) ما كان لسيبويه ـ ولكثيرين مثله من المستعربين ـ أن يغيب عنه إشكال عجمة نقلة الحديث وهو الذي كان يعاني في لسانه من لكنة وحبسة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب...

«قال أبو حيان: «وإنما أمعنت الكلام في هذه المسألة لئلا يقول المبتدىء ما بال النحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العُدول كالبخاري ومسلم وأضرابهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث»[١٥٥].

إن هذا النص، الذي يطبق على إشكاليته بإحكام، لا يترك هامشاً إلا لملاحظتين مقتضبتين. فهو يؤسس، من جهة أولى، **للقطيعة الحديثية**، من زاوية الصلاحة لإثبات القواعد النحوية، بالتضاد مع الاتصالية القرآنية: فلو نقل الحديث بلفظ الرسول «لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية». إذن فقد ثبت مرة أخرى الطابع الوهمي المطلق للدعوى الجابرية عن مقاطعة النحاة للنص القرآني. والقطيعة الحديثية التي يؤسس لها النص هي، من جهة ثانية، **قطيعة نسبية، لا مطلقة**. فالأحاديث القصار، على ندرتها، يستدل بها إذا ما ثبت أنها رويت باللفظ، وهذا أندر. ثم إن قانون القطيعة الحديثية وجد في الأحقاب المتأخرة من يخرقه صنيع ابن مالك الذي اعترض عليه المعترضون. ولكن خلافاً لما يوحي به النص، فليس صاحب **الألفية** وحده من خرقه. فقد حذا حذوه ابن هشام، صاحب **المغني**، وآخرون.

ولكن حتى لو تركنا جانباً هؤلاء المتأخرين، الذين ما كان لهم أن يقاطعوا **مدونة الحديث** بعد أن انتهت إليهم جاهزة مستقرة، فسنلاحظ أن أحداً من النحاة الذين أخضعنا مؤلفاتهم لتحليل إحصائي لم يقاطع الحديث مقاطعة جذرية. فسيبويه نفسه، على تشدده وتقدم زمانه، استشهد في **الكتاب** بثمانية أحاديث. كما أن أبا علي الفارسي أورد في **المسائل العضديات** عشرة شواهد من الحديث والأثر. ويرتفع هذا الرقم لدى أبي الفتح في **الخصائص** إلى عشرين شاهداً.

بيد أن الانقلاب الكبير في الموقف من الاستدلال بالحديث لم يكن محله النحو، بل اللغة، وهذا على الرغم من أن اللغويين يزيدون، ولا يقلون، عن النحويين نزوعاً إلى المحافظة. وشاهدنا الذي لا غناء عنه هو مرة أخرى ابن

---

(١٥٥) **الاقتراح في علم أصول النحو**، ص ٤٠ ـ ٤٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منظور في **لسان العرب**. فقد وجدنا الجمّاعة الكبير يعلن بنفسه أن أحد المصادر الخمسة التي اعتمدها في تصنيف معجمه هو «**النهاية في غريب الحديث**» لابن الأثير الجزري. فقد كان لاحظ أن **تهذيب** الأزهري و**صحاح** الجوهري و**أمالي** ابن بري قد أفسحت حيزاً واسعاً لـ «آيات القرآن الكريم والكلام على معجزات الذكر الحكيم»، فشاء «توشيحه بجليل الأخبار وجميل الآثار»، فوجد ضالته لدى مصنف غريب الحديث ابن الأثير الذي «جاء في ذلك بالنهاية، وجاوز في الجودة حد الغاية». والواقع أن كتاب «**النهاية في غريب الحديث**» لا يعدو هو نفسه أن يكون ثمرة كتب كثيرة قبله، كما أشار ابن الأثير في مقدمته، ومنها بوجه خاص معجمان لألفاظ الحديث صنف أولهما أبو عبيد الهروي وصنف ثانيهما، استكمالاً للأول، أبو موسى الأصفهاني. وعلى طريقة التوسع الدائري التي ميزت العمل العلمي في حضارة متحدة المركز مثل الحضارة العربية الإسلامية، ما زاد ابن الأثير إلا أن «قام بالجمع بين معجمي الهروي والأصفهاني في معجم واحد خاص بألفاظ الحديث وحدها»[١٥٦]. وبدوره ما زاد ابن منظور إلا أن قام بجمع الجمع، فاستعاد مادة «**نهاية**» ابن الأثير وأعاد نظمها، مع باقي المادة اللغوية المجموعة من كتب مجموعة، في ترتيب أبجدي يتقيد بأواخر الحروف، لا بأوائلها على نحو ما كان صنع الهروي والأصفهاني وابن الأثير. ولكن ابن منظور، على نزعته الشديدة إلى المحافظة نظير سائر مجايليه في القرون المتأخرة ـ بل ربما بسبب نزعته المحافظة التي ما كانت تبيح له اتخاذ موقف نقدي أو تشكيكي من مدونة الحديث التي استقرت في عصره ـ أتى فعلاً تجديدياً «على غير مثال سبق». فلأول مرة أخرج ألفاظ الحديث من «غيتو» المعاجم المتخصصة ليمنحها «حق المواطنة» والإقامة في صلب معجم لغوي عام. وهذا التجديد من قبله أحدث تحولاً دائماً في اللغة العربية المعجمية. فالحديث، الذي أخذ محله على سعة في **لسان العرب**، لم يعد مذاك فصاعداً، كمحض مادة لغوية، مثيراً للشبهات: فقد توطن وتعرب، بعد أن كان حكمه من قبل كحكم **المولّد**: يُستشهد به في علم المعاني دون علم الألفاظ. وعلى هذا النحو أمسى ابن عباس وأبو ذر وعائشة وابن مسعود وعكرمة وعبادة والليث بن سعد وابن الأثير نفسه يحتلون أماكنهم جنباً إلى جنب مع الأزهري وابن دريد والجوهري وابن بري وابن سيده وغيرهم من حكّام اللغة. وما دمنا بصدد نقد للنقد، فلنحتكم مرة أخرى ـ وأخيرة ـ إلى **لسان**

---

(١٥٦) محمود فهمي حجازي: **أسس علم اللغة العربية**، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩، ص ١١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العرب[١٥٧]، وليكن موضوع احتكامنا ـ بالمناسبة ـ مادة حَكَم. يقول ابن منظور:

«حكم: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحُكْم. قال الليث: الحَكَم الله تعالى. الأزهري: من صفات الله الحَكَم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه. ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الحَكَم والحكيم، وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي.. أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها... وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم... الجوهري: الحكم الحكمة من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة... والحكم: العلم والفقه. قال الله تعالى: وآتيناه الحكم صبياً، أي علماً وفقهاً، هذا ليحيى بن زكريا... وفي الحديث: إن من الشعر لحكماً، أي أن في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما. قيل: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها... ويروى: إن من الشعر لحكمة، وهو بمعنى الحكم. ومنه الحديث: الخلافة في قريش والحكم في الأنصار؛ خصهم بالحكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم... قال الليث: بلغني أنه نهى أن يسمى الرجل حكيماً. قال الأزهري: وقد سمى الناس حكيماً وحَكَماً. قال: وما علمت النهي عن التسمية بهما صحيحاً. ابن الأثير: وفي حديث ابن شريح أنه كان يكنى أبا الحَكَم، فقال له النبي (ص): إن الله هو الحكم، وكناه بأبي شريح، وإنما كره له ذلك لئلا يشارك الله في صفته... وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب... وفي حديث ابن عباس: قرأت المُحْكَم على عهد رسول الله، يريد المفصَّل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيء. وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنه أُحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره... والحاكم: منفذ الحُكْم، والجمع حكام، وهو الحَكَم. وحاكَمَه إلى الحَكَم: دعاه. وفي الحديث: وبك حاكمت أي رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك... والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم... وحاكمنا فلاناً إلى الله أي دعوناه إلى حكم الله... والمحكِّم: الذي يحكِّم في نفسه. قال الجوهري: والخوارج يسمون المحكِّمة لإنكارهم أمر الحكمين وقولهم: لا حكم إلا لله. قال ابن سيده:

(١٥٧) نفعل ذلك مضطرين، وبخجلِ مَنْ يدرك سلفاً أنه يقتحم باباً مفتوحاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتحكيم الحرورية قولهم لا حكم إلا لله ولا حَكَم إلا الله... والحَكَمان: أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وفي الحديث: إن الجنة للمحكّمين، ويروى بفتح الكاف وكسرها، فالفتح هم الذين يقعون في يد العدو فيخيَّرون بين الشرك والقتل فيختارون القتل... وأما الكسر فهو المنصف من نفسه... وفي حديث ابن عباس... الخ»[١٥٨].

لقد كان يمكن لانصراف نحاة «عصر التدوين» ولغوييه عن لفظ الحديث أن يقدم لناقد العقل العربي ـ من حيث لا يدري ـ منفساً لدعواه في «القطيعة». ولكن بادرة ابن منظور في «**لسان العرب**» سدت حتى هذا المنفس. فقيود «عصر التدوين» ـ ما كان منها فعلياً وما كان منها متوهماً من قبل صاحب دعوى القطيعة سواء بسواء ـ تقصَّفت وتحللت ولم تصمد أمام واقع التطور الثقافي واللغوي. وبدلاً من أن تحكمه وتلجمه كما تفترض الدعوى الجابرية، طأطأت الرأس أمامه وانكبحت هي نفسها. ولكن المشكل ـ كما سنرى في فقرة تالية ـ أن ناقد العقل العربي، المتشبث **باستيهام القطيعة**، لن يكون أمامه بد، بدلاً من أن يعترف بهذا التطور، من أن يمارس إزاءه ضرباً من **إنكار عصابي**[١٥٩]. ولكن بما أن الغاية في حالي الاستيهام والإنكار معاً إثبات **بدوية العربية**، فلنستوف أولاً الكلام حول هذه النقطة.

* * *

تستند الدعوى الجابرية في بدوية العربية[١٦٠] إلى نصين، أحدهما معلن والآخر مضمر. ولكن ما ذلك بالرجوع إلى النصين في مظانهما، بل بالاعتماد في الحالين معاً على وساطة غير مجهور بها لأحمد أمين في **ضحى الإسلام**. وهو أمر سينعكس لا محالة، كما سنرى، «خلخلة» في فهم النصين وسياقهما.

أما النص الأول فهو لابن جني في **الخصائص**. يقول الجابري: «لقد انطلقت

---

(١٥٨) **لسان العرب**، م ١٢، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

(١٥٩) العصابية عندنا، وكما يعلمنا الدرس التحليلي النفسي، هي صفة لكل نظرية «معرفية» تقوم، من جهة أولى، على استيهام لواقع، ومن جهة ثانية على إنكار لواقع.

(١٦٠) وهي بالمناسبة دعوى قديمة، وقد تناهبتها أقلام عدد من المستشرقين ومن الباحثين العرب المحدثين. انظر على سبيل المثال الفصل الذي عقده ابراهيم أنيس في كتابه «**في اللهجات العربية**» حول: «هل اللغة العربية لغة بدوية؟».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف عليها من الانحلال والذوبان بسبب تفشي اللحن في مجتمع أصبح فيه العرب أقلية ضئيلة. وبما أن سبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام، خاصة، بين العرب والموالي، فلقد كان «طبيعياً» أن تطلب اللغة «**الصحيحة**» من البادية وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها **الأعراب** محتفظين بفطرتهم وسليقتهم و «سلامة» نطقهم. يقول ابن جني في هذا الشأن: «إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها»(١٦١).

وأما أن ناقد العقل العربي لم يرجع إلى النص في مصدره فيقوم عليه دليلان: شكلي ومضموني.

من حيث الشكل أولاً: فهو يحيل قارئه في الهامش إلى «**الخصائص**، ج ١، ص ٤٠٥» بدون أن يذكر اسم المحقق والناشر. والحال أن النص، بالإحالة إلى الطبعة التي يصرح الجابري باعتمادها في **بنية العقل العربي** (وهي من «تحرير محمد علي النجار، ط ٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٦»)، غير موجود في الجزء الأول، بل في الجزء الثاني، ولا في الصفحة ٤٠٥، بل في الصفحة ٥. وهذه «اللخبطة» لا تفسير لها إلا بالرجوع إلى أحمد أمين الذي أورد نص ابن جني في الصحفة ٢٤٦ من الجزء الثاني من **ضحى الإسلام** محيلاً قارئه إلى «**الخصائص**، ج ١، ص ٤٠٥» بدون أن يذكر هو الآخر اسم المحقق والناشر. وهذا لا يعني أن مؤلف «**ضحى الإسلام**» قد غلط هو الآخر في مرجع شاهده. وكل ما هنالك أن مرجعه كان إلى طبعة مغايرة، هي تلك التي نشرتها دار الكتب المصرية عام ١٩١٣ والتي لم يصدر منها إلى يوم تحرير «**ضحى الإسلام**»، بل إلى يوم وفاة أحمد أمين عام ١٩٥٤، سوى جزء واحد هو الجزء الأول. والحال أن نص الشاهد كان موجوداً فعلاً في هذا الجزء الأول. ولكن عندما كلفت دار الكتب المصرية الشيخ محمد علي النجار، أستاذ اللغة العربية بجامعة الأزهر،

---

(١٦١) ت. ع. ع، ص ٨٣ ـ ٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بإعداد طبعة ثانية وكاملة **للخصائص**، أعاد ترتيب فصول الكتاب، وأدرج نص الشاهد في مفتتح الجزء الثاني.

وثمة قرينة ثانية. فناقد العقل العربي، إذ نقل عن مؤلف «**ضحى الإسلام**»[١٦٢]، فقد نقل أيضاً عنه التصحيف الذي أصاب النص بقلمه أو بقلم محقق طبعة ١٩١٣. وهكذا نقل الجابري «**انتقاص**» بدلاً من «**انتقاض** عادة الفصاحة»، وهو الصحيح الذي أثبته محمد علي النجار. كما أن الجابري أسقط من النص ثالث كلماته، وهي عين الكلمة التي أسقطها نص أحمد أمين، فقال «إن علة ذلك» بدلاً من أن يقول «إن علة امتناع ذلك»، مع أن إسقاط كلمة «امتناع» في نص الجابري كما في نص أحمد أمين يحدث خللاً ولغواً في المعنى، لأن قصد ابن جني أن يقول: «علة امتناع الأخذ عن أهل المدر» وليس كما يقوّله النص المصحَّف: «إن علة الأخذ عن أهل المدر ما عرض للغاتهم من الاختلال والفساد».

ولكن حتى لا يضيق القارىء ذرعاً بهذا التحقيق «البوليسي» فلنبادر حالاً إلى القول بأن المسألة لا تتعلق **بشكل الحقيقة** فقط، بل **بمضمونها** كذلك. فقد ساق الجابري نص ابن جني شاهداً على بدوية اللغة العربية التي تم جمعها بمقاطعة **أهل المدر**، مع أن سياق النص لدى صاحب الخصائص هو التوكيد على وجوب مقاطعة **أهل الوبر** أيضاً إذا ما أصاب لغة هؤلاء ما أصاب لغة أولئك من الفساد. وبالفعل، لو رجع ناقد العقل العربي إلى النص الأصلي بتمامه ـ لا مبتوراً كما أورده أحمد أمين ـ لكان تنبه إلى أن ابن جني يحذِّر ـ ولا يدعو ـ من الأخذ عن أهل الوبر من معاصريه. وذلك هو المعنى الذي يتضح حالاً وبداهة إذا ما أورد النص بتمامه: «وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها. وعلى ذلك العملُ في وقتنا هذا، لأنّا لا نكاد نرى بدوياً فصيحاً. وإن نحن آنسنا فصاحة في كلامه، لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه، وينال ويغض منه». وبعد أن يعرض ابن جني مثالاً

(١٦٢) بديهي أننا لا نماري في حق ناقد العقل العربي في النقل عن أحمد أمين. ولكن الأمانة العلمية كانت تقتضيه في هذه الحال أن يحيل قارئه، بلا تعالم، إلى مرجعه الثانوي، لا إلى المرجع الأولي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«تطبيقياً» مما جرى له مع أحد أدعياء «الفصاحة البدوية» يضيف قوله: «على أن هذا الرجل الذي أومأت إليه من أمثل من رأيناه ممن جاءنا مجيئه وتحلى عندنا حليته. فأما ما تحت ذلك من مرذول أقوال هذه الطوائف فأصغر حجماً وأنزل قدراً أن يحكى في جملة ما يُنثى[١٦٣]... فينبغي أن يُستوحش من الأخذ من كل أحد، إلا أن تقوى لغته وتشيع فصاحته... فإياك أن تخلد إلى كل ما تسمعه، بل تأمل حال مورده، وكيف موقعه من الفصاحة، فاحكم عليه وله»[١٦٤].

واضح إذن أننا أبعد ما نكون عن عبادة للبداوة وللفصاحة البدوية. فالنص موظف عند ابن جني لا لصالح الأعراب «بفطرتهم وسليقتهم وسلامة نطقهم»، بل ضد الطوائف المرذولة أقوالها منهم. وهو لا يتوخى أن يقدم أهل الوبر بإطلاق على أهل المدر في الفصاحة، بل أن يساويهم بهم في «انتقاضها». وبكلمة واحدة، أن النص نقض ـ لا تكريس كما قد يوحي السياق المبتور الذي يورده فيه الجابري ـ لسلطة البدوي المزعومة. فهو يقوض أسطورة قائمة، ولا يضيف إلى بنيانها لبنة. فهو إذن من قبيل **نزع الأسطرة** Démythification.

أما النص المضمر، الذي يعتمد عليه الجابري في صياغة دعوى **قطيعة حضرية** مكافئة لدعوى **القطيعة القرآنية**، فهو للسيوطي على لسان الفارابي. وقد أورده في كتابه **الاقتراح**، وكرره باختلاف قليل في كتابه **المزهر**. وقد أخذه عنه أحمد أمين في **ضحى الإسلام**، وتعاوره من بعده عدد لا يقع تحت حصر من الباحثين المحدثين في اللغة[١٦٥]. قال السيوطي في الفصل الذي عقده تحت عنوان: «ما يحتج به من كلام العرب».

وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم. قال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمى بـ «الألفاظ والحروف»: «كانت قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وإبانة عما في النفس، والذين عنهم نُقلت اللغة العربية وبهم اقتدي

---

(١٦٣) أي ما يذاع وينشر.

(١٦٤) **الخصائص**، ج ٢، ص ٨ ـ ١٠.

(١٦٥) كان أول من تنبّه لأهمية هذا النص هو المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي أورده بتمامه، وبالعربية، في دراسته عن **«التاريخ المقارن للغات السامية»**.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم. فإنه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جذام فإنهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط؛ ولا من قضاعة ولا من غسان، ولا من إياد فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بغير العربية؛ ولا من تغلب ولا النمر فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية؛ ولا من بكر لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس؛ ولا من عبد القيس لأنهم كانوا سكان البحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أزد عمان لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن أصلاً لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة؛ ولا من ثقيف وسكان الطائف لمخالطتهم تجار الأمم المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب وصيّرها علماً وصناعة هم أهل الكوفة والبصرة فقط من بين أمصار العرب. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللصوصية وكانوا أقواهم نفوساً، وأقساهم قلوباً، وأشدهم توحشاً، وآمنهم جانباً، وأشدّهم حمية، وأحبهم لأن يغلبوا ولا يغلبوا، وأعسرهم انقياداً للملوك، وأجفاهم أخلاقاً، وأقلهم احتمالاً للضيم والذلة». انتهى»[١٦٦].

إن هذا النص يرقى، من كثرة ما استشهد به، إلى أن يكون **تأسيساً**، مثله في ذلك من قبل مثل النص المؤسس لأسطورة «عصر التدوين» والمنقول بتحريف غير قليل عن الذهبي في **«تاريخ الخلفاء»**. ومع ذلك، ما دار في بال أحد ممن استدل به أن يخضعه **لقراءة تفكيكية**، أو حتى **لقراءة مقارنة** بالإحالة إلى نص الفارابي في كتاب **«الحروف»**. والحال أن السيوطي نفسه يعترف بأنه لم ينقل عن الفارابي مباشرة، بل عن أبي حيان الأندلسي الذي «نقل ذلك في **«شرح التسهيل»** معترضاً به على ابن مالك حيث عني في كتبه بنقل لغة لخم وخزاعة وقضاعة وغيرهم،

(١٦٦) **الاقتراح في علم أصول النحو**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٤ ـ ٤٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقال: ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن»[١٦٧]. ويبدو أنه ما بين النقل والنقل عن النقل تضخم النص وترهل. فالفارابي لم يقل كل الذي قوّله إياه الناقلان. وإنما أخذ هذان على ما يبدو نظريته في وجوب إعطاء الأولوية في أخذ اللغة لسكان البراري على سكان المدن، ولسكان الأواسط على سكان الأطراف، وأخضعاها لإجرائيات تطبيقية، وارتأيا أن من حقهما أن يعزوا نتائج هذا التطبيق إليه. ومن هنا كان توسعهما في النص وفي تعداد أسماء القبائل التي لم يؤخذ عنها، بدون أن ينتبها إلى ما أوقعهما فيه هذا التطبيق الحرفي من تناقضات سيأتي بيانها. ولكن لندع الكلام أولاً لصاحب الكلام الأول. يقول الفارابي:

«لمّا كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصوف والخيام والأحسية من كل أمة أجفى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكّن بالعادة فيهم وأحرى أن يحصّنوا نفوسهم عن تخيّل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألسنتهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحّش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع وكانت نفوسهم أشدّ انقياداً لتفهّم ما لم يتعوّدوه ولتصوّره وتخيّله وألسنتهم للنطق بما لم يتعوّدوه، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكان البراري منهم متى كانت الأمم فيهم هاتان الطائفتان. ويُتحرّى منهم من كان في أوسط بلادهم. فإن [مَن] كان في الأطراف منهم أحرى أن يخالطوا مجاوريهم من الأمم فتختلط لغاتهم بلغات أولئك... فتكون ألفاظهم عسيرة قبيحة وتوجد فيها لكنة [و] عجمة مأخوذة من لغات أولئك... فلذلك ليس ينبغي أن تؤخذ عنهم اللغة. ومَن لم يكن فيهم سكان البراري أُخذت عن أوسطهم مسكناً.

«وأنت تتبيّن ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين[١٦٨]. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلّموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري مَن كان في أوسط بلادهم ومن أشدّهم توحّشاً

(١٦٧) الموضع نفسه.

(١٦٨) لنلحظ ـ ولو عرضاً ـ أن الفارابي يحدد لـ «عصر التدوين» حقبة تسبق سنة ١٤٣ «الانقلابية» بنصف قرن وتتأخر عنها بنصف قرن ما بين سنة ٩٠ وسنة ٢٠٠.